ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

ÉPICURE

Lettres et Maximes

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT
AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR

MARCEL CONCHE
Professeur émérite à la Sorbonne

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

III. – LA MÉTHODE DU BONHEUR

COMMENTAIRE DE LA LETTRE A MÉNÉCÉE[1]

La *Lettre à Ménécée* est un traité de la méthode du bonheur : si tu veux être heureux, que dois-tu faire à l'égard de tes opinions, de tes craintes, de tes désirs, de tes plaisirs et de tes douleurs, de tes vertus... ? La *Lettre* analyse les conditions du bonheur. Il y a toutefois une condition qui, qu'elle apparaisse ou non explicitement, est constamment présupposée : la condition sans laquelle les autres conditions ne peuvent être remplies (la condition des conditions) — l'étude *et la science* de la nature (φυσιολογία). La *Lettre à Hérodote* (avec la *Lettre à Pythoclès* qui s'y rattache) et la *Lettre à Ménécée* se situent donc, dans le système, à des niveaux différents :

Les conditions du bonheur	Les conditions immédiates (absence de crainte, régulation des désirs, etc.)	*Lettre à Ménécée*
	La condition des conditions (science de la nature)	*Lettre à Hérodote*

PRÉAMBULE (§ 122).

Nous sommes, dans toutes nos actions, orientés vers le bonheur. Le bonheur est le sens de toute notre conduite. Or ce bonheur, nous ne l'obtenons pas : nous laissons la vie se perdre en délais, et chacun de nous meurt accablé d'occupations (*S.V.* 14). Il faut donc opérer une *révolution dans la méthode* : au lieu d'aller au bonheur spontanément, se demander si l'on suit le bon chemin, s'interroger sur la voie suivie, et à suivre.

La philosophie est une « activité », *energeia* (Sext. *Adv. Math.* XI, 169 = 219 Us.) ; donc, comme toutes les activités, elle vise au bonheur. Mais elle diffère des autres activités en ce que, au lieu d'aller de l'avant, de courir « de pointe », comme dit Montaigne, elle fait réflexion sur ces autres activités. Elle substitue à une mauvaise méthode pour aller vers le bonheur, une bonne

1. Ce sous-titre dit les limites de ce travail. Pour une étude complète de l'éthique d'Epicure (avec, en particulier, les nécessaires rapprochements historiques qui éclairent la théorie épicurienne des désirs et des plaisirs), on se reportera au remarquable ouvrage de G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, paru au début de 1976. On trouvera, d'autre part, dans *La pensée du plaisir* de J. Bollack, le texte grec, la traduction et le commentaire de la *Lettre à Ménécée*, des *Maximes Capitales* et des fragments éthiques du livre X de Diogène Laërce, ainsi que des *Sentences Vaticanes*.

méthode, et c'est pourquoi, à la différence des autres activités, elle « *procure* la vie heureuse » : « la philosophie est une activité qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse » (*ibid.*) — « par des discours et des raisonnements », autrement dit non par la conquête de tel *objet*, mais par une modification profonde de notre vie *dans sa méthode même*, cela en modifiant le discours que nous nous tenons à nous-mêmes au sujet de ce qui est à rechercher ou à fuir.

Si la philosophie nous donne le bonheur, il faut philosopher *tout de suite* : il y a une urgence à philosopher. Car, si je ne philosophe pas, je fais autre chose, mais, dans cette autre activité, je cherche ce que je puis obtenir par la philosophie *seulement*. Différer de philosopher, c'est différer d'être heureux. Mais, pendant que le non-philosophe retarde le moment du bonheur, le temps passe ; et il meurt pour toujours :

« Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant, qui n'es pas de demain, tu ajournes la joie ; la vie périt par le délai, et chacun de nous meurt affairé » (*S.V.* 14).

On le voit : Epicure cerne l'essentiel d'un trait sobre et décisif. Nous serons morts demain, n'étant que la créature d'un jour — et la mort signifie non une autre vie, mais une éternité de non-vie. Il faut donc se convertir au bonheur *dès la minute même* : cette conversion est la philosophie.

Il ne s'agit pas d'atermoyer, de se préparer indéfiniment à philosopher par des études préalables. Je vais mourir : ce n'est pas le moment de faire des mathématiques (cf. 229 a Us.). Le philosophe doit, selon Platon, prendre le « long circuit ». Mais Platon, en proposant pour la formation du philosophe un programme scientifique assez chargé, oublie tout simplement la mort (car il faut vivre non en homme qui demain sera encore vivant, mais en homme qui sera mort demain). Nous pouvons mourir avant même de savoir la stéréométrie ! De là l'hostilité d'Epicure à la παιδεία (cf. *Athen.* XII, 588 a = 117 Us. ; D.L. X, 6 et la *Sent. Vat.* 45), le mot n'étant pas pris au sens large d'« éducation », ou au sens étymologique d'« éducation des enfants », mais au sens étroit de « connaissance des arts libéraux ». La culture libérale (lecture des poètes, philologie, rhétorique, musique, géométrie, arithmétique supérieure, astronomie — toutes études que l'enseignement des Sophistes avait mises à la mode) ne peut être d'aucune utilité lorsqu'il s'agit non d'accumuler les connaissances particulières, pas davantage de prendre appui sur les savoirs particuliers pour s'élever plus haut, mais, dès à présent, ou au moins en *réduisant* autant que possible *le délai*, de fonder sa vie sur la pensée de l'unique nécessaire. « Fuis à voile déployée toute *paideia* » (D.L. X, 6) signifie : le temps du bonheur a sonné, alors

n'allonge pas les délais, ne te mets pas à l'étude des arts libéraux, *mets-toi au bonheur.*

Mais, objectera-t-on, même la conversion à la vérité épicurienne ne pourra se faire d'un seul coup, il faudra un certain temps pour assimiler la doctrine, le bonheur ne sera donc pas immédiat. Voici la réponse d'Epicure : « Dans les autres occupations, une fois qu'elles ont été menées à bien avec peine, vient le fruit ; mais, en philosophie, le plaisir va du même pas que la connaissance : car ce n'est pas après avoir appris que l'on jouit du fruit, mais apprendre et jouir vont ensemble » (*S.V.* 27).

Et certes, la « philosophie » dont il s'agit ici, et qui apporte une espèce de jubilation dès le premier contact avec elle, n'est pas n'importe quelle philosophie, mais la « droite philosophie », *orthè philosophia* (*S.V.* 41). C'est à elle que songe Epicure, disant : « Il faut rire et ensemble philosopher et gouverner sa maison... ». Il n'y a pas un moment pour vivre et un moment pour philosopher, mais la vie ordinaire est toute traversée de philosophie et de méditation épicuriennes.

Pourtant une question se pose : d'où vient la différence entre la philosophie et les autres occupations ? Pourquoi la philosophie réjouit-elle dès le commencement de son exercice ? La réponse épicurienne est très nette : dans toutes les autres activités, nous sommes des malades, mais, par la philosophie, nous guérissons. La joie profonde de philosopher est la joie du passage de la maladie à la santé. Nous étions, chez Platon, des prisonniers ; nous sommes des malades quittant *pour toujours* l'état de maladie (puisque la sagesse est une disposition *irréversible* : cf. D.L.X, 117).

Pour Aristote, la philosophie est « à elle-même sa propre fin » (*Métaph.* A, 2, 982 b) ; elle est, pour Epicure, si loin d'être une fin en soi, que « vide » (*kenos*), pour lui, est le discours du philosophe, qui n'a pas quelque pouvoir de guérison (Porph. *ad Marc.* 31 = 221 Us.). La raison d'être de la philosophie est qu'elle est ce qu'il y a de plus utile à l'homme. La fin est non la science pure mais l'homme, et cela signifie non la collectivité mais l'individu et son bonheur. La société doit être le moins possible structurée et organique, le plus possible atomique, les individus étant des atomes de bonheur liés par l'amitié.

Parce que la philosophie est ce qui nous est le plus utile, il faut philosopher sérieusement pour guérir réellement : « Il ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher pour de bon ; car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais de l'être vraiment » (*S.V.* 54).

Il n'y a pas de médecine sans remède. De même, si la philosophie apporte la guérison, c'est qu'elle contient le remède qui nous délivre de nos maux. Il s'agit d'un remède composé de quatre ingrédients, comme le *tetrapharmakos* (cire, suif, poix, résine). Ils sont énoncés dans les quatre premières *Maximes Capitales*,

et les maux dont ils nous délivrent sont : la crainte des dieux, la crainte de la mort, l'illimitation du désir et l'incapacité d'endurer la douleur, c'est-à-dire les causes du trouble de l'âme, lequel une fois ôté, reste le calme du bonheur.

Toutefois le quadruple remède est de nature philosophique, ce qui signifie qu'il ne peut m'être utile que si je me l'administre moi-même ; il faut que chacun devienne philosophe, devienne son propre médecin ; car le bonheur ne peut venir à chacun que de lui-même, par une modification de soi.

Jusqu'ici, nous n'avons pas distingué entre le jeune et le le vieux. On voit néanmoins le préambule de la *Lettre* introduire entre eux une différence — que la *Sentence* 17 met davantage en lumière :

« Ce n'est pas le jeune qui est bienheureux (μακαριστός), mais le vieux qui a bien vécu : car le jeune, plein de vigueur, erre, l'esprit égaré par le sort (τύχη) ; tandis que le vieux, dans la vieillesse comme dans un port, a ancré ceux des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude ».

Jeunes et vieux ne sont pas à égalité devant le bonheur. Le jeune homme se trouve devant un avenir incertain. Il espère et il craint. Il y a donc là une crainte dont il a à se délivrer pour atteindre l'*aphobie*, et que n'éprouve pas le vieillard. Celui-ci, s'il a « bien vécu » et mené à bien sa navigation sur la haute mer de la vie, ne craint plus de perdre les biens que jadis il espérait, car il les possède maintenant en sûreté dans le magasin de la mémoire. Il n'est pas seulement heureux, comme le jeune, au moyen de la philosophie, peut l'être, mais « bienheureux », grâce à la mémoire qui lui permet de puiser dans ses souvenirs heureux comme dans une réserve de bonheur. Le plaisir joui, et de plus recueilli, médité, approprié par la gratitude, est principe d'une suite illimitée de plaisirs. Car revivre en pensée, avec reconnaissance, le plaisir joui, est un nouveau plaisir ; et par le plaisir, je me suis créé du plaisir pour toute la vie. La joie que donne le souvenir permet au vieillard de « contre-battre » (D.L. X, 22) les douleurs du corps, si vives soient-elles. Mais le vieux oublieux du bien passé et ingrat est « dans l'état de quelqu'un qui est né aujourd'hui » (*S.V.* 19). Les plaisirs n'ont fait que glisser sur lui sans profit durable ; il n'a pas su les intérioriser pour se constituer avec eux une puissance de bonheur qui survive à leur écoulement. Au vieil homme, la philosophie enseigne la réminiscence.

Il convient maintenant d'étudier, d'après la *Lettre*, ce que nous avons appelé les « conditions immédiates du bonheur ».

I. — Première condition (négative) du bonheur : le rejet des opinions fausses sur les dieux, l'absence de crainte des dieux (§§ 123, 1-124, 5).

La première condition du bonheur comporte la rupture avec la religion populaire. 1) D'abord elle est une des causes essentielles du malheur humain, car les hommes, persuadés que les dieux interviennent dans leurs affaires et sont pour quelque chose dans leurs succès et leurs échecs, leur bonheur et leur malheur, vivent dans un état de crainte permanente des dieux, dans l'anxiété de leur plaire ou de leur déplaire ; Lucrèce nous peint l'humanité écrasée sous le poids de la religion, traînant sur terre une vie abjecte, dans un accablement perpétuel[1]. 2) Ensuite, elle est impie : elle repose sur une fausse piété (Lucr. V, 1198-1202), qui repose elle-même sur une fausse idée des dieux. Platon avait déjà flétri comme impie la croyance que les dieux se laissent séduire par la graisse et la fumée des sacrifices. Lucrèce parle des sacrifices humains (sacrifice d'Iphigénie) pour montrer qu'un crime peut être considéré comme un acte pieux. On comprend que « des dieux nous viennent les plus grands dommages » (*A Mén.* 124), lorsqu'on se fait d'eux une idée fausse : d'abord on les craint, on vit dans la crainte et l'anxiété ; ensuite on est conduit, pour plaire aux dieux, à des crimes contre l'être humain.

Mais on rompra également avec la religion savante des Platoniciens, pour qui l'ordre du ciel et la régularité du mouvement des astres — récemment démontrée par l'astronomie mathématique — prouvent que les astres sont doués d'âmes intelligentes, et sont des vivants immortels, c'est-à-dire des dieux. En effet, les deux motifs de s'écarter de la religion populaire restent valables : 1) la religion astrale aggrave, d'une certaine façon, le malheur humain, puisqu'elle substitue, aux décrets flexibles des dieux populaires, des décrets inflexibles[2] (cf. Festugière, pp. 103-109) ; 2) elle est impie puisqu'elle attribue aux dieux des charges dans le gouvernement du monde, des décisions et des volontés incompatibles avec leur nature, et qu'ainsi, dans les façons de parler qu'elle applique aux notions descriptives de la nature divine, elle ne respecte pas toute la majesté du divin.

Si la fin du § 76 de la *Lettre à Hérodote* vise la mythologie et la religion populaires[3], le § 77 polémique contre la théologie astrale :

1. La dénonciation des méfaits de la religion peut être considérée, note D. Babut (*La religion des philosophes grecs*, p. 147), « comme un thème spécifiquement épicurien ».

2. Décrets concernant même les événements particuliers de la vie puisque la science des Chaldéens, au temps d'Epicure (comme déjà de Platon), prédisait la vie et la mort de chaque individu (*cf.* Festugière, p. 105, n. 3).

3. Comme l'indique la parenthèse (début du § 77) : car les dieux-astres ne sont pas sujets à des mouvements de colère et de bienveillance (ou à des « passions » et des « amours », comme traduit Bollack).

« (76) En outre, en ce qui concerne les phénomènes célestes, il ne faut pas croire que le mouvement, la conversion, l'éclipse, le lever et le coucher des astres, et les phénomènes analogues à ceux-ci, se produisent, quelqu'un en ayant la charge, et les ordonnant ou les ayant ordonnés, et en même temps possédant l'entière béatitude avec l'immortalité (77) (car les occupations, les soucis, les colères et les faveurs ne s'accordent pas avec la béatitude, mais ces choses-là se produisent là où se trouvent la faiblesse, la peur et le besoin des autres), ni non plus que, tout en n'étant que du feu ramassé en boule, des êtres possèdent la béatitude, et, prenant en charge ces mouvements, les dirigent selon leur volonté[1]. Mais il faut préserver toute la majesté du divin dans toutes les façons de parler ayant rapport à de telles notions, afin qu'il n'en résulte pas des opinions contraires à la majesté du divin. Sinon cette contradiction même produira dans les âmes le trouble le plus grand. C'est pourquoi il faut juger que cette « nécessité » et cette « révolution »[2] s'accomplissent par suite de la façon dont la matière s'est trouvée prise, dès l'origine, en ces conglomérats, à la naissance du monde ».

Epicure fonde sa critique de la religion, populaire ou savante, sur la distinction (§ 124, début) entre les ὑπολήψεις ψευδεῖς, les « présomptions fausses » au sujet des dieux, et la prénotion (πρόληψις) ou « notion commune » (κοινὴ νόησις, 123) que l'on a de la divinité : cette prénotion, comme toutes les *prolepseis*, est évidente et nous fait connaître sans risque d'erreur (si on la garde pure de toute adjonction) le dieu comme un vivant[3] incorruptible (immortel) et bienheureux, et qui, à cause de cela, ne saurait avoir la tâche de gouverner le monde, ni le souci des affaires humaines, et leur est complètement étranger.

Naturellement, dans le cas des dieux comme dans le cas des hommes ou des chevaux, la *prolepsis* retient les caractères communs à tous les dieux. Elle présuppose donc la perception par l'esprit des dieux individuels. Il ne s'agit pas de sensation à proprement parler, car les dieux, à cause de la nature ténue de leurs simulacres, ne sont vus que par la raison (λόγῳ θεωρητούς, *Maxime* I, scholie ; Aétius, I, 7, 34 = 355 Us.), c'est-à-dire la partie intellectuelle

1. « Réponse au *motus voluntarius* des astres selon Platon et Aristote », note Festugière, p. 110, n. 1 (Arist. fr. 24 R = Cic. Nat. Deor. II, 16 : *restat ut motus astrorum sit voluntarius*).

2. « Allusion certaine aux Platoniciens », dit Festugière (*ibid.*, n. 3). Bailey, p. 251, signale l'hendiadyn : la nécessité de la révolution.

3. Les dieux épicuriens, étant *vivants*, ne peuvent avoir d'existence que physique. En aucun cas ils ne peuvent, *pour Epicure*, être de simples projections, par exemple de l'idéal humain : comme le dit G. Rodis-Lewis, p. 162, « le réalisme d'Epicure repousse l'interprétation fantasmatique » (voir tout le développement sur les dieux, pp. 147-170).

de l'esprit (*mens animi*, Lucr. V, 149[1]). Ils sont donnés à la vision mentale (perçus *non sensu sed mente*, dit Cicéron, *Nat. Deor.* I, 19, 49), qui ne diffère pas en nature de la vision sensorielle : elle est simplement plus pénétrante. On peut la dire quasi sensorielle ; ainsi s'expliquerait (car le corps est le corrélat de la sensation, ce dont elle atteste l'existence : toute sensation est sensation d'un corps) que le corps des dieux soit dit par Cicéron être non un corps à proprement parler, mais un « quasi-corps », leur sang un « quasi-sang » (*l.c.* I, 18, 49).

Une telle vision mentale paraît relever de cet acte de l'esprit appelé *épibolè tês dianoias*. Les simulacres des dieux sont si fins et si fugitifs dans leur passage qu'ils ne peuvent être saisis que si l'esprit s'applique à eux. Cette application est l'*épibolè*. C'est probablement parce qu'elle est plus facile durant le sommeil, lorsque les sens sont silencieux, que les hommes, selon Epicure, « acquièrent la notion (*ennoia*) de dieu par des images (*phantasiai*) reçues dans le sommeil » (Sext. *Adv. Math.* IX, 25 = 353 Us.). Mais, aux hommes des anciens âges, dont l'esprit, peut-on supposer, moins distrait, moins affairé, plus calme (ils étaient, en effet, plus facilement satisfaits), était plus attentif à l'immédiat, les dieux étaient visibles, dit Lucrèce, même en état de veille (*animo vigilante*, V, 1170).

Ainsi, sur la base de la perception purement mentale, par tous les esprits humains, des simulacres émanés des corps (ou quasi-corps) divins, qui nous révèlent des dieux individuels[2] (de même que la sensation a affaire à des hommes ou à des chevaux individuels), se forme, par le processus déjà décrit (p. 31) — avec toutefois la différence que, dans le cas des dieux, si l'on peut parler de quasi-sensorialité, il n'y a rien d'équivalent à la multi-sensorialité — la notion commune que l'on a du divin, notion évidente car ne contenant rien que du donné, et qui, si l'on sait

1. L'esprit (*animus*) est aussi le siège des émotions et des décisions (Conche, p. 90).

L'expression λόγῳ θεωρητούς, dit Bollack (1975, p. 227), « ne désigne pas une impression reçue, mais une projection de la pensée dans un domaine extérieur et comme parallèle à celui des sens ». On peut effectivement parler d'un « domaine extérieur et comme parallèle à celui des sens » ; rien de moins épicurien, en revanche, que la notion de « projection de la pensée » (sinon en un sens très particulier que nous précisons ailleurs : *cf. A Herod.* § 59 n. 7).

2. Même s'ils ne sont pas donnés comme individuellement différenciés mais comme présentant entre eux une ressemblance parfaite : la scholie de la *Maxime* I distingue les deux cas, qui d'ailleurs se retrouvent dans toute perception (je vois Paul que je ne confondrais avec personne, mais je vois « un chat noir » indiscernable pour moi d'une multitude de « chats noirs »).

Cette scholie a donné à J. Bollack l'occasion d'une utile mise au point des principaux travaux sur les dieux d'Epicure (*l.c.* pp. 217-238). Lui-même défend une interprétation du type « fantasmatique », qui, répétons-le, se heurte au simple fait (tout de même essentiel !) que les dieux *vivent réellement*.

s'en tenir à elle, rend toute confusion impossible entre ce qui mérite d'être appelé « dieu » et ce qui ne mérite pas ce nom.

Il convient ici de répondre à une objection. Car, peut-on demander, que sait-on si les images des dieux sont bien des images de dieux réels ? Des simulacres peuvent être rognés par le choc des atomes de l'air, d'autres proviennent de lambeaux d'autres simulacres qui, s'étant rencontrés, se sont soudés ensemble, ainsi, dit Lucrèce (IV, 722 sq.), que des toiles d'araignée ou des feuilles d'or. Mais il suffit, pour exclure de telles éventualités dans le cas des dieux, d'examiner les caractères intrinsèques de l'image (il n'y a, du reste, pas d'autre moyen, puisque les dieux, au contraire des *stéremnia* dont nous pouvons au toucher sentir la solidité — cf. *Nat. Deor.* I, 19, 49 —, sont donnés à la vue seulement, non aux autres sens). Les figures des dieux ont la forme humaine et sont d'une beauté éclatante. C'est la preuve, d'abord que les simulacres n'ont subi, à travers leur long parcours, aucun effet d'usure ; ensuite qu'il ne s'agit pas de combinaisons monstrueuses.

Si l'on s'en tient à la *koinè noèsis*, qui se fonde toute sur les données immédiates de la quasi-sensibilité mentale, les dieux sont incorruptibles — donc impérissables, immortels — et bienheureux, leur bonheur étant lié à leur incorruptibilité puisqu'ils n'éprouvent pas la crainte de la mort et sont assurés de rester indéfiniment dans leur état heureux (cf. Cic. *Nat. Deor.* I, 19, 51).

Or il semble que l'on rencontre ici une seconde objection — toujours tirée du système épicurien lui-même : y a-t-il place, dans l'univers d'Epicure, pour des êtres composés impérissables ? Dire que le hasard, par lequel viennent à se produire toutes les combinaisons possibles entre les éléments des choses, opérant dans l'infini (infinité du temps, de l'espace et du nombre des atomes), une répartition égale (loi d'*isonomia* — de partage égal) ne peut manquer de se faire entre toutes les espèces d'êtres, de sorte qu'il y aura autant d'immortels que de mortels (Cic. *l.c.* I, 19, 50), cette réponse ne peut guère nous satisfaire aussi longtemps que l'on ne voit pas comment, précisément, de tels êtres immortels sont possibles dans l'univers d'Epicure.

Les dieux sont des vivants. Il faut alors se demander à quoi tient que des vivants meurent. Durant la période de croissance, les gains d'atomes sont supérieures aux pertes ; ensuite un équilibre se fait, puis les pertes deviennent supérieures aux gains, les vides interatomiques se font plus grands, le corps manque de substance et s'achemine vers la mort (Lucr. II, 1122 sq.). Si les dieux ne meurent pas, c'est évidemment que les pertes atomiques sont toujours exactement compensées. Les échanges entre le corps du dieu (ce corps qui est le dieu) et le vide peuplé extérieur, sont parfaitement équilibrés, et, en ce qui concerne la structure du dieu, l'intervalle moyen de libre parcours des atomes est constant. Or il n'y a rien d'impossible, ni même rien d'étonnant, à ce qu'il en soit ainsi, dès lors que les dieux vivent dans le vide intercosmi-

que peuplé d'atomes libres. La répartition de ces atomes étant due au hasard, la densité moyenne des régions intercosmiques de l'univers est constante. Il y a donc toujours autant de chances que les corps divins bénéficient des apports d'atomes appropriés. Les dieux n'ayant ni croissance ni déclin, leur forme et leur grandeur sont toujours les mêmes (Lucr. V, 1176) ; seule la matière dont ils sont faits se renouvelle continuellement. Les dieux sont impérissables car le milieu dont ils font partie reste toujours égal à lui-même[1]. Ils sont, peut-on dire, les plus belles réussites du hasard. L'immutabilité des dieux reflète l'immutabilité des lois du hasard.

Encore faut-il que les systèmes parfaitement équilibrés que sont les dieux n'entrent pas en contact et n'aient aucun échange avec des systèmes périssables. Ou, pour le dire autrement : les dieux, qui, par leur nature même, jouissent de l'immortalité dans la paix la plus profonde (*pax*, Lucr. II, 647), sont nécessairement étrangers au gouvernement du monde et aux affaires humaines, et complètement détachés. La condition des dieux est l'ataraxie parfaite (*pax* = *ataraxia*), le bonheur auquel on ne peut ajouter. Les images des dieux sont des images de beauté, de paix et de bonheur (les dieux d'Epicure sont les dieux d'Homère *moins* les passions et émotions qui les agitent).

Or de tels dieux sont sources des « plus grands avantages » (124) pour qui est revenu à la vraie piété, car les images de paix et de béatitude qui en proviennent peuvent, si, au lieu de les écarter, nous les recevons dans un acte attentif (*épibolè*) de l'esprit, inspirer notre vie. Nous pouvons prendre pour modèle un être dont la vie est sans trouble et bienheureuse, et est-il plus grand avantage ? Imitant les dieux, nous tendons à leur devenir semblables, et leur devenir semblables, c'est en somme être « accueillis » parmi eux. Les sages forment société avec les dieux. La crainte fait place à une relation nouvelle où l'on peut dire « les sages amis des dieux et les dieux amis des sages » (Philodème = 386 Us.).

II. — Deuxième condition (négative) du bonheur : le rejet des opinions fausses sur la mort, l'absence de crainte de la mort (§§ 124, 6-127, 6).

C'est le deuxième composant du quadruple remède :

« La mort n'est rien par rapport à nous ; car ce qui est dissous ne sent pas, et ce qui ne sent pas n'est rien par rapport à nous » (*Maxime* II).

1. Il y a, dans l'univers, des zones où les conditions d'existence sont toujours égales, comparables à un climat toujours également tempéré (Lucr. III, 18-22), d'autres où elles sont changeantes. Dans les premières, les vivants ne meurent pas ; les secondes sont habitées par les vivants mortels.

Il n'y a donc rien de redoutable dans la mort (125, 2) : μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν.

Lucrèce traduit (III, 866) : *nil esse in morte timendum.* Mais le mot *mors* ne fait pas ressortir l'évidence, qui ressort au contraire entièrement de l'expression d'Epicure : τὸ μὴ ζῆν. Car il n'y a évidemment rien à craindre dans la *non-vie*, qui est aussi la non-sensibilité.

Que mourir soit ne plus sentir et ne plus vivre, c'est ce que démontre la physique en nous faisant connaître la nature de l'âme et de la sensibilité. L'éthique ne se suffit pas à elle-même. Le bonheur n'est possible que par la philosophie comme science, connaissance du tout, τὸ πᾶν :

« Il n'est pas possible de se délivrer de la crainte au sujet des choses les plus importantes sans savoir quelle est la nature du tout mais en redoutant quelque chose de ce que disent les mythes (*mythoi*), de sorte qu'il n'est pas possible, sans la science de la nature (*physiologia*), d'avoir des plaisirs purs » (*Maxime* XII).

Epicure combat, par la clarté rationnelle, la fausse clarté que les récits de type religieux, les « mythes », jettent sur l'origine de l'homme et sur sa destinée. Ainsi les mythes relatifs aux Enfers. La crainte de l'Achéron, dit Lucrèce, pénètre jusqu'au fond de l'homme, colore la vie tout entière de la noirceur de la mort, « et ne laisse subsister aucun plaisir pur » (III, 40 : *pura voluptas* = ἀκέραιος ἡδονή).

Purifier notre joie de vivre de toute crainte de la mort est une condition fondamentale du bonheur.

On peut se demander :

— ce qu'un homme — et un Grec — craint dans la mort,
— quels sont les effets de cette crainte,
— comment l'étude de la nature nous en délivre.

A. Ce que l'on craint dans la mort.

a) Un peuple nourri d'Homère craint le sort des ombres, des âmes mortes. Dans la quasi-vie, inerte et morne, qu'elles mènent dans le lugubre séjour d'Hadès, au pays des morts, elles ressentent, avec le souvenir de ce qui fut, l'extrême tristesse de leur condition, elles savent que la seule vie qui vaille est la vie sur la terre. Achille, au pays des ombres, ne rêve que de revenir un instant sur la terre :

« ...Ah ! si j'étais là-haut, sous les feux du soleil, tel qu'aux plaines de Troie... Si tel je revenais au manoir de mon père, ne fût-ce qu'un instant... »[1].

1. *L'Odyssée* XI, 498, trad. V. Bérard.

La mort n'est rien, dit Epicure. Mais vivre est tout. Il affirme la valeur de la vie, et repousse le pessimisme du poète pour qui :

« Le plus enviable de tous les biens sur terre est de n'être point né, de n'avoir jamais vu les rayons ardents du soleil ; si l'on naît, de franchir au plus tôt les portes de l'Hadès, et de reposer sous un épais manteau de terre »[1].

Epicure, pourtant, n'est pas opposé au suicide, en ce sens qu'il laisse le non-sage libre, dans certaines conditions, de quitter la vie. Car pour le sage, qui est fort, heureux, à la hauteur de toutes les situations, et pour qui la somme des plaisirs l'emporte toujours sur celle des douleurs (Cic. *De Fin.* I, 19, 62), la question ne saurait, à proprement parler, se poser. Seulement tous les hommes ne sont pas également capables de devenir des sages : « il n'est pas possible de devenir sage à partir de toute constitution physique, ni dans tout peuple » (D.L. X, 117 : cf. 226 Us.). Il faut, tout d'abord, être grec. On laissera donc les non-sages libres, dans certaines situations extrêmes (c'est-à-dire qu'ils auront de « bonnes raisons » de juger « extrêmes » : cf. *S.V.* 38), de fuir une vie trop malheureuse dans l'insensibilité éternelle de la mort.

Ainsi la mort n'est rien (on le démontrera), mais elle n'est pas souhaitable. Le suicide n'est qu'un pis-aller à l'usage de ceux qui n'ont pas la force d'endurer certaines douleurs. La vie terrestre est tout : sur ce point Epicure est d'accord avec Homère. Les morts ne sont même plus des ombres, ils ne sont rien (de l'être vivant et agissant qu'ils étaient.)

b) Le châtiment dans l'Hadès.

Ulysse a vu Minos « un sceptre d'or en main, rendant justice aux morts » (Od. XI, 569), c'est-à-dire jugeant les différends entre les ombres. Il n'y a pas, chez Homère, de jugement des morts sur leur vie passée. Le « catalogue des damnés » du chant XI de l'*Odyssée* (Tityos, Tantale, Sisyphe) « repose sur des conceptions étrangères aux poèmes homériques et paraît avoir été introduit tardivement » (A. Croiset, éd. du *Gorgias*, 525 e, n. 1). Il n'en reste pas moins que l'on avait là — même si elle était étrangère à la conscience religieuse de l'hellénisme traditionnel — une représentation terrifiante du sort des grands coupables après la mort. En rapport sans doute avec le phénomène sociologique de l'individualisation de la responsabilité, une nouvelle conscience religieuse comporta l'exigence que les hommes injustes aient le châtiment (et les hommes justes la récompense) qu'ils méritent.

1. Théognis, v. 425-428, trad. Carrière (*cf. A Mén.*, 126). Les choses, pour Théognis, sont mal comme elles sont, dès lors qu'une révolution populaire peut priver un noble de Mégare de sa fortune et de son rang, et que les dieux ne sont pas, comme il semble qu'ils le devraient, du côté des « bons » (c'est-à-dire de l'aristocratie foncière, les anciens propriétaires étant aussi les vertueux : *cf.* Carrière, *Théognis de Mégare*, p. 220).

L'Enfer devint un lieu de rétribution positive et négative (chez Platon, les juges des Enfers prononcent des jugements sur les actions des hommes durant leur vie terrestre) — et c'est surtout l'aspect négatif qui frappait les imaginations.

Contrairement à Platon, qui abonda plutôt dans le sens de l'imagination populaire, et à Zénon le Stoïcien, pour qui, aux Enfers, les impies « subissent leurs châtiments dans des lieux ténébreux et d'horribles gouffres de boue » (Lactance : 341 Us.), Epicure voulut libérer l'homme de la peur. Il annonça la bonne nouvelle : « les âmes périssent après la mort et il n'y a pas du tout d'Enfers » (*ibid.*). Il expliqua, selon Lactance (*ibid.*), que les Enfers ne sont que des fictions de poètes et que « les châtiments des Enfers qu'ils rapportent sont en cette vie », ce qui semble indiquer que l'interprétation symbolique donnée par Lucrèce des Enfers et des supplices infernaux (III, 978-1023) était déjà celle d'Epicure.

c) La crainte (religieuse) que le corps n'ait pas la sépulture rituelle était très vive chez les Grecs : « on craignait moins la mort que la privation de sépulture », dit Fustel (*La cité*, p. 11). Si le corps n'avait pas eu la sépulture rituelle et les honneurs funèbres, l'âme ne pouvait entrer dans l'Hadès, elle restait errante, repoussée par tous, n'ayant sa place ni dans la société des vivants ni dans celle des morts. Dans les poèmes homériques, déjà, on voit les ombres des guerriers morts réclamer les funérailles. Et l'on peut rappeler qu'en 406 encore, les stratèges vainqueurs à la bataille navale des Arginuses furent condamnés à mort par le peuple d'Athènes pour n'avoir pas rendu les honneurs funèbres aux marins morts.

Le sage épicurien n'aura pas souci de la sépulture (D.L. X, 118). Le Grec se trouve donc délivré d'une crainte religieuse très enracinée relative au destin du corps après la mort. Le corps n'est que matière, il n'y a plus d'âme pouvant lui survivre ; et peu importe ce qu'il devient.

d) Toute différente est la crainte à laquelle fait allusion Diogène d'Œnoanda (Ch. 14), disant qu'il « ne frissonne pas en imaginant la putréfaction du corps ». Crainte non plus religieuse mais purement imaginative que le corps ne souffre après la mort — d'être décomposé et de pourrir, d'être brûlé, d'être mordu (Lucr. III, 871-2). Lucrèce l'explique par le fait que l'on ne peut s'empêcher de prêter une certaine sensibilité au cadavre que l'on sera, et il la combat en rappelant qu'en vertu de la nature de l'âme et de la sensibilité, une telle sensibilité *post mortem* est impossible.

e) La crainte d'être privé des joies de la vie. Le thème est lucrétien (III, 894-930), mais il devait se trouver déjà chez Epicure. Celui-ci nous dit en effet que le sage, en mourant, n'éprouve pas un sentiment de privation (cf. *Maxime* XX). Il a vécu la vie

parfaite, et cependant il la quitte sans regret, sans aucun sentiment de manque, car, une fois le bonheur atteint, la durée devient indifférente. Le sage donc, ni, lorsqu'il meurt, ne se sent « privé » du bonheur, ni, bien entendu, ne craint cette privation. La sagesse épicurienne nous délivre d'un sentiment de perte et de privation à la mort, et d'une crainte d'être privé. C'est celle-ci qui apparaît surtout chez Lucrèce : on craint la mort qui nous privera des joies et des plaisirs de la vie. La réponse est qu'une telle crainte est absurde : on n'éprouvera, mort, ni privation, ni regrets, n'étant plus et ne ressentant rien.

f) La crainte de la mort corrélative du désir d'immortalité. Nous craignons la mort parce que nous voudrions toujours vivre encore.

Le désir d'immortalité (πόθος τῆς ἀθανασίας, *A Ménéc.* 124) naît, chez l'« insensé » (ἄφρων, 471 Us. = *stultus*, Lucr. III, 938, 1023, etc.), de ce qu'il ne sait pas être content : c'est l'éternel insatisfait. Au lieu de jouir de ce qu'il a d'une joie sans trouble, il le gâte immédiatement par un nouveau désir (cf. *S.V.* 35) — le Désir étant en lui comme une source dont prolifèrent indéfiniment de nouveaux désirs —, et ainsi il n'avance jamais d'un pas vers le bonheur. Le vase sans fond où les Danaïdes sont occupées à verser de l'eau, symbolise, chez Lucrèce, l'âme insatiable, « ingrate » (*ingrata*, III, 1003) — qui aussi ne garde, ne retient rien, et n'a jamais de reconnaissance — de l'insensé, c'est-à-dire de l'homme pour lequel tout se passe comme si ce qu'il a, il ne l'avait pas, car il est incapable de coïncider avec lui-même (c'est l'homme qui « est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est » ou : qui vit où il ne vit pas et ne vit pas où il vit, l'homme qui *est* Désir). La *Sentence Vaticane* 60 vise l'insensé : « Chacun quitte la vie comme s'il venait juste de naître », c'est-à-dire sans avoir rien appris de l'art du bonheur (or rien ne vaut si on ne sait pas le faire servir au bonheur, si on ignore l'art du bonheur). Par la philosophie, il s'agit, on l'a vu, de passer de la maladie à la santé. L'âme malade est précisément celle de l'ἄφρων, celle en laquelle se creusent un désir, un manque perpétuels[1]. Le manque signifie non la liberté mais la perpétuelle aliénation à autre chose. La maladie consiste en ceci que l'on ne manque pas réellement d'un certain objet (les manques naturels, réels, sont toujours *finis* selon Epicure) ; mais c'est au contraire le manque qui suscite l'objet. Il le suscite dans le futur : « la vie de l'insensé est ingrate (*ingrata*) et inquiète : elle se porte toute vers l'avenir » (Sénèque : 491 Us.).

1. « ...Aucun des insensés ne se contente de ce qu'il a, mais s'afflige plutôt de ce qu'il n'a pas. De même donc que les fiévreux, à cause de la malignité de leur mal, ont toujours soif et désirent les choses les plus contraires, de même ceux qui ont l'âme malade se sentent toujours privés de tout et sont la proie de désirs multiples à cause de leur avidité » (Porph *ad Marc.* 27 : 471 Us.).

L'âme de l'insensé est oublieuse (on sait que le sage, au contraire, garde le souvenir de ses plaisirs passés, et éprouve reconnaissance et gratitude pour ce qui a été) ; corrélativement, elle est toute à ce qui sera, elle se jette en avant d'elle-même dans l'avenir qu'elle ouvre. Elle ajoute toujours une durée à une autre durée, comme si elle ne devait jamais mourir. Elle se pose donc comme non mortelle : par là même, elle donne prise à la mort qui viendra interrompre son mouvement en avant ; elle a horreur de la mort comme du mal suprême. Puisqu'elle place tout ce qui l'intéresse dans l'avenir, la mort n'est pas « rien », mais une puissance énorme qui la prive de tout. Si l'on reconnaît que la mort n'est rien par rapport à nous, et n'est pas un mal, on ne saurait éprouver plus longtemps le désir d'immortalité ; car si la mort n'est rien, l'immortalité aussi n'est rien.

Pour l'âme malade, le sens est toujours futur, pour le sage, le sens est présent. Aussi n'éprouve-t-il pas le désir du lendemain (et ne le désirant pas, il y va avec d'autant plus de plaisir[1]). Et il n'a nul besoin de l'immortalité. D'abord il a vécu une existence non oublieuse et ingrate mais cumulative : il a fait le tour de ce que la vie peut offrir qui vaille, la récolte des plaisirs de la vie. Ensuite, parce qu'il vit dans la vue de la vérité, il vit *sans* trouble et son bonheur, alors, ne peut être augmenté ; car, le bonheur se définissant, négativement, par l'absence de trouble, lorsqu'on n'a plus aucune crainte, aucune inquiétude, aucun « trouble », on a *tout* le bonheur. Le sage ne serait pas *plus* heureux de l'être plus longtemps (cf. *Maxime* XIX).

Finalement donc, la durée de vie n'ajoute rien au bonheur ni de l'insensé ni du sage.

B. Les effets de la crainte de la mort.

La crainte de la mort, parce que pénible, est en elle-même un mal. Mais elle a de plus, sur l'homme, des effets profonds qui ont été analysés par Épicure et Lucrèce : le souci, l'ambition et l'amour de l'argent, le désir de gloire.

a) La *cura* : le souci, l'inquiétude, la préoccupation anxieuse.

Le mot *curae* est employé par Lucrèce pour désigner les affres, les tourments de la passion, c'est-à-dire les souffrances des « Tityos » qui sont sur la terre (III, 994 ; V, 46), mais aussi, dans un sens plus large, pour désigner le contraire de l'*ataraxie* : l'état de non-repos de l'homme qui ne trouve nulle part la paix. Cet homme, dont le fond vital est l'absence de paix, cherche le

1. « Celui qui a le moins besoin du lendemain y va avec le plus de plaisir » (Plut. *de tranqu. animi* 16 : 490 Us.) : n'ayant pas de désir pour ce que demain peut nous apporter, on est aussi sans crainte de n'avoir pas ce que l'on espère ; et le plaisir de la vie présente est par là même plus complet.

« divertissement » (comme dira Pascal). Il est rendu inquiet, fébrile, par un mal dont il ignore la cause (dans le même passage, III, 1045-1070, Lucrèce insiste sur ce point à trois reprises : v. 1050, 1055 et 1070). Il est toujours ailleurs, et sa vie se passe dans un perpétuel affairement. Il en est comme dans l'insomnie, où l'on cherche une position pour dormir : il cherche en vain une *position de vie*. Et comme il n'y parvient pas, il ne vit pas vraiment, car il n'y a pas de vie sans le contentement de soi en soi-même. Il se fuit lui-même, comme cherchant à se débarrasser d'un poids qui l'oppresse, mais sans succès, car il le transporte avec lui.

Que ce mal soit le souci — la préoccupation anxieuse — comme l'opposé de l'ataraxie, cela résulte du préambule du livre II. La nature, y est-il dit (v. 16-19), ne réclame rien d'autre que « pour le corps l'absence de douleur » (= ἀπονία), pour l'esprit un « sentiment de bien-être dépourvu d'inquiétude (*cura*) et de crainte (*metus*) » (= ἀταραξία). Nous lisons plus bas que seule la philosophie a le pouvoir de mettre en fuite « les craintes (*metus*) des hommes, les soucis obsédants (*curae*) » (II, 48-53, trad. Ernout). Or ce que procure la philosophie est l'ataraxie, qui est donc le contraire du *souci*. Car, si Lucrèce associe le souci et la crainte, il y a pourtant entre eux la différence qu'il y a entre l'effet et la cause. Au général qui voit ses légions se déployer dans le champ de Mars, Lucrèce en effet demande (II, 45-46) : « est-ce qu'alors les affres de la mort (*mortis timores*) quittent ton cœur, le laissant libre et dégagé de souci (*cura*) ? » Cela laisse entendre que la source du souci est la crainte de la mort.

Qu'il en soit bien ainsi, c'est ce que nous disent les vers 79-84 du livre III :

« Et souvent même la crainte de la mort pénètre les humains d'une telle haine de la vie... qu'ils se donnent volontairement la mort dans l'excès de leur détresse[1], oubliant que la source (*fons*) de leurs peines (*curae*) est cette crainte (*timor*) même... ».

Si la cause du souci est la crainte de la mort (ce que, il est vrai, l'homme malade, l'homme de la préoccupation, ignore : on a vu que la cause de son mal lui échappe), le remède ne peut être que la connaissance que la mort n'est pas à craindre, donc la connaissance de la nature (particulièrement de la nature de l'âme et de la sensibilité). Dans *Sein u. Zeit* (pp. 197-199), Heidegger interprète une fable latine où il est dit : « puisque le Souci (*cura*) fut le premier à façonner cet être [l'homme], il est juste que tant que celui-ci demeure en vie, le Souci le tienne » (tr. fr., p. 242). Pour les Epicuriens, cet « homme » n'est en réalité que l'homme malade : seul l'insensé est dans l'étreinte du souci.

1. *Cf.* Epicure (Sen. *epist.* 24, 22 = 496 Us.).

b) L'ambition et l'amour de l'argent.

Selon Lucrèce, les honneurs (*honores*) — c'est-à-dire l'autorité, la puissance sociale — et l'argent, les richesses, ne sont pas recherchés (par l'ambitieux et le cupide) principalement pour eux-mêmes, mais parce qu'ils constituent une sécurité (III, 59-86) : la richesse une sécurité contre la pauvreté, les *honores* une sécurité contre le mépris (en lequel on est tenu si l'on est d'une condition basse). On recherche donc l'argent et la puissance sociale par *crainte* de leurs contraires : pauvreté, manque de pouvoir ou d'autorité (d'où faiblesse et mépris). Et l'on craint la pauvreté et le mépris parce que l'on craint la mort. On veut l'éloigner de soi ; et il semble que, riche et puissant, on l'éloigne de soi, mais, pauvre et méprisé, on s'en rapproche, on séjourne « aux portes mêmes de la mort ». D'abord la pauvreté et la faiblesse sociale sont comme une sorte de mort : on ne participe pas vraiment à l'éclat de la vie. Ensuite, si l'on est pauvre et d'une condition basse, on est plus exposé à la mort. Les pauvres et les faibles meurent plus tôt, que cette mort soit due à la maladie (VI, 1254-5), au travail (VI, 813-815), ou au fait que l'on se sera trouvé à la merci des puissants.

Il est naturellement illusoire de chercher à se mettre en sécurité contre la mort. Contre elle, il n'est pas d'abri, pas de sécurité possible : « à cause de la mort, nous, les hommes, habitons tous une cité sans remparts » (*S. V.* 31). Mais ce que l'on peut chercher à éviter, c'est la mort prématurée, et cela en s'assurant une sécurité relative, notamment « à l'égard des hommes » (*Maxime* XIV). Et ici le pouvoir que donnent le rang social et l'argent sont-ils des moyens négligeables ? Epicure reconnaît que la sécurité à l'égard des hommes « existe jusqu'à un certain point grâce à la puissance solidement assise et à la richesse », mais, ajoute-t-il, « la sécurité la plus pure naît de la vie tranquille et à l'écart de la foule » (*Max.* XIV). Car si le pouvoir et la richesse procurent une certaine sécurité ἐξ ἀνθρώπων (en mettant entre les hommes et nous une sorte de distance protectrice), celle-ci est toute relative et comporte des risques. Lucrèce est plus radical : celui qui visait à plus de sécurité en augmentant sa fortune et son pouvoir, accroît, en fait, son insécurité. Car la crainte qu'il éveille chez autrui (cf. Epicure, 537 Us.), l'envie (V, 1125-1128), l'ambition, le prennent pour cible et l'abattent bientôt (il faut rappeler que, si l'on s'engageait dans les luttes politiques, il était très difficile de survivre au temps de Lucrèce). Le plus sûr est de ne pas prendre part à la course aux honneurs et aux richesses et de « vivre caché » (cf. 551 Us.). Plutôt que de participer à la lutte pour le pouvoir, Lucrèce conseille de courber la tête et d'« obéir paisiblement » (*parere quietum*, V, 1129). C'est probablement ce qu'il a fait puisqu'il passe, on le sait, des « nuits sereines ». Du reste, la seule véritable sécurité se trouve dans la sagesse, c'est-à-dire dans la capacité de regarder « toutes choses », et en particulier la mort, « d'un esprit que rien ne trouble »

(V, 1203) ; et dans le plus grand bien dont s'accompagne la sagesse : l'amitié (cf. *Maximes* XXVII, XXVIII et note).

c) Le désir de gloire.

Lucrèce ne sépare pas de l'ambition et de l'amour des richesses le désir de gloire (III, 78), qui donc relève de la même explication ; et l'échec de la gloire et de la renommée à nous donner une réelle sécurité est le même. Le fait d'être connu, célèbre, d'attirer les regards, ne donne pas plus de sécurité (cf. *Maxime* VII). Mais exister dans l'esprit des hommes, obtenir la gloire, n'est-ce pas vaincre la mort, aussi longtemps du moins que les générations qui viennent après nous gardent notre mémoire ? Dès lors, ne convient-il pas de chercher à être « reconnu » (comme l'on dit depuis Hegel) ? Mais l'humanité est mortelle, le monde est périssable ; il finira, bientôt peut-être. De plus, si le « désir de reconnaissance » a un sens chez Hegel, qui admet l'« Esprit », et chez qui, si nous sommes « reconnus », notre œuvre, notre être vrai, sont conservés dans la mémoire sociale et font partie de ce qui est « réel », il n'en a guère dans l'épicurisme où la différence entre ce qui est réel (*wirklich*) et ce qui est seulement là (*dasein*) ne se trouve pas. Il n'y a que l'être. Au niveau humain, il n'y a que des individus, des mortels. D'être « reconnu » ne nous sauve donc en rien de la mort, puisque c'est être reconnu par des mortels, des êtres qui vont périr — ou du moins l'intérêt n'est que négatif : n'être pas trop méprisé...

C. Il n'y a rien a craindre dans la mort.

« C'est une même étude que celle de bien vivre et celle de bien mourir » (*A Ménéc.* 126) : car bien mourir, c'est mourir sans crainte ; bien vivre, vivre sans crainte. Il faut se purifier de la crainte. Cela se peut en connaissant la mort ; la physique, en nous faisant connaître la nature de l'âme et de la sensibilité, nous fait aussi connaître que la mort n'est rien, ne nous concerne en rien.

a) L'âme est corporelle (hormis le vide, il n'y a que des corps) ; elle est composée d'atomes qui, à la mort, n'étant plus retenus par le corps comme par une enceinte ou un abri, se dispersent dans tous les sens.

D'un point de vue anatomique et physiologique, l'âme (ψυχή) est, selon Epicure, « composée de deux parties : la partie rationnelle (τὸ λογικόν) située dans la poitrine, et l'irrationnelle (τὸ ἄλογον) répandue dans tout le composé corporel » (Aétius : 312 Us.). Ce témoignage d'Aétius est confirmé par la scholie du § 66 de la *Lettre à Hérodote* : « Ailleurs, il dit qu'elle [l'âme] est composée des atomes les plus lisses et les plus ronds, l'emportant de beaucoup sur ceux du feu, et qu'elle a une partie irrationnelle qui est disséminée dans le reste du corps ; mais la partie rationnelle, au contraire, est logée dans la poitrine, comme on le voit clairement

par les craintes et la joie ». Ces parties « rationnelle » et « irrationnelle » de l'âme sont, chez Lucrèce, l'*animus* et l'*anima*. L'*animus* est le siège des émotions, de la pensée rationnelle et du raisonnement, de la réflexion, de la délibération et de la volonté ; la sensibilité, avec le plaisir et la douleur physiques, est l'affaire de l'*anima*. Les plaisirs « du corps » relèvent donc de l'*anima*, les plaisirs « de l'âme » de l'*animus*.

Du point de vue physique, l'âme est composée des atomes qu'il faut supposer pour rendre compte des phénomènes, à savoir, ici, des propriétés de l'âme :

« (63)... Il faut considérer, en se référant aux sensations et aux affections — ainsi aura-t-on la confiance la mieux fondée — que l'âme est un corps formé de fines particules, disséminé à travers tout l'agrégat, très semblable à un souffle (πνεῦμα) comportant un certain mélange de chaleur (θερμόν), et en partie semblable à celle-ci, en partie à celui-là ; mais qu'il y a une partie (τι μέρος) qui, par la subtilité de ses particules, l'emporte de beaucoup sur ces éléments mêmes, et, pour cela, est davantage en connexion avec le reste de l'agrégat. Tout cela, les facultés de l'âme le rendent manifeste, ainsi que les affections, l'aisance des mouvements < de l'esprit >, les pensées, et tout ce dont, étant privés, nous mourons ».

A ces trois éléments de l'âme[1], l'un semblable au souffle, l'autre à la chaleur, et celui qui n'a pas de nom, il faut, selon la doxographie (Plut. : 314 Us. ; Aétius : 315 Us.), ajouter celui qui a la ressemblance de l'air.

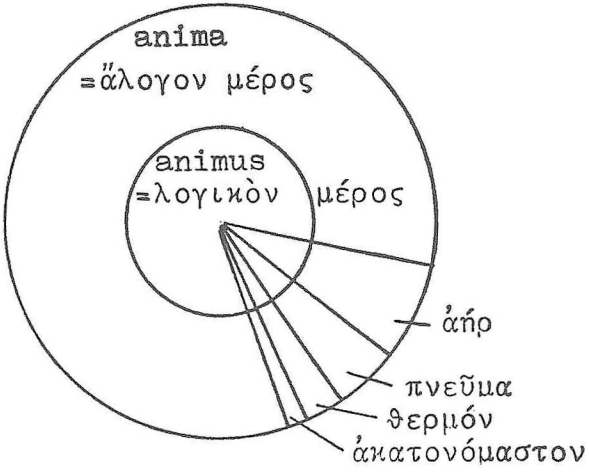
L'âme est ce qui fait défaut à un corps mort. Or le corps, à la mort, garde sa forme et son poids (Lucr. III, 214). Cela donne à penser que l'âme est sans forme propre et très légère, donc formée d'atomes extrêmement petits pour que le poids en soit très faible. Si l'on considère les opérations mentales, qui sont le phénomène de l'esprit, on note la rapidité de la pensée, la promptitude de la décision : vitesse et mobilité (facilité à se mouvoir) qui s'expliquent en admettant que les atomes de l'âme sont très petits, très lisses et très ronds, et ainsi s'entre-gênent le moins possible. Les Epicuriens, on le voit, raisonnent par analogie : dans le monde de notre expérience, les corps grands, lourds et rugueux, ont moins de facilité à se mouvoir, et de rapidité lorsqu'ils se meuvent, que les corps petits et ronds (Lucr. III, 196-199). Les atomes de l'âme sont donc, à la différence de ceux du corps, très lisses, très ronds et beaucoup plus petits. Ils sont aussi plus clairsemés, car la sensibilité n'est pas répartie uniformément à la surface du corps (III, 376 sq.) : il y a des *points de sensibilité*. Quant à la discrimination

1. L'interprétation du § 63 que nous retenons a un caractère traditionnel. G.B. Kerferd (1971, pp. 80-96) refuse la correction τι μέρος (τὸ μέρος : libri) et remet tout en question. Mais cf. M. Isnardi Parente, p. 35 n. 2, p. 162 n. 2.

des espèces d'atomes qui composent l'âme, elle s'autorise d'abord de l'analyse du dernier souffle de vie, où l'on trouve souffle, chaleur et air (Lucr. III, 232-236). Comme ces trois éléments ensemble ne peuvent toutefois expliquer la sensibilité (238-240), il faut admettre des atomes d'une quatrième espèce, la *quarta natura* (III, 241), qui, parce qu'il n'y a rien à quoi elle ressemble parmi les choses sensibles, reste sans nom.

« ... Ce par quoi l'âme juge, se souvient, aime, déteste, et, d'une manière générale, la partie qui pense et raisonne, [les Epicuriens] disent qu'elle vient d'une qualité « qui n'a pas de nom » (Plut. : 314 Us.). C'est l'*animus* qui juge, se souvient, aime, déteste, etc. L'ἀκατονόμαστον, d'après ce texte, est le principe des phénomènes de l'esprit, de tout ce qui se passe dans l'*animus*. Mais il n'est pas seulement cela, car il est l'*aisthètikon* : « Epicure dit que l'âme est un mélange de quatre éléments : l'un a la nature du feu, un autre de l'air, un autre du souffle et le quatrième est sans nom ; celui-ci est pour lui le principe de la sensibilité (τὸ αἰσθητικόν). Le souffle produit le mouvement, l'air le repos, l'élément chaud la chaleur du corps, et l'élément sans nom la sensation en nous : car aucun des éléments ayant un nom n'est capable de sensation » (Aétius : 315 Us.). L'innommé n'étant pas seulement le principe des opérations mentales, mais de la sensibilité comme telle, n'est pas présent seulement dans la poitrine mais dans tout le corps, ou du moins partout où le corps a des organes sensoriels et la capacité de sentir. Mais l'*animus* ne serait-il pas composé uniquement d'atomes de l'élément sans nom ? Il n'en est rien. D'abord l'étude de la composition atomique de l'âme vaut pour la ψυχή, c'est-à-dire pour l'âme entière, qu'il s'agisse de l'*animus* ou de l'*anima*. Ensuite nous savons (Lucr. III, 287-313) que, selon que dominent la chaleur, le souffle ou l'air, on a une âme portée à la colère, une âme craintive ou une âme paisible ; or la colère et la crainte, étant des émotions, ont leur siège dans l'*animus*. Par conséquent, les quatre éléments sont nécessairement présents dans l'*animus* comme dans le reste du corps.

On peut récapituler cette analyse de l'âme par le schéma ci-contre. Le secteur qui figure l'ensemble des atomes de l'élément sans nom est plus réduit que les autres. De même, en effet, que les atomes de l'âme sont plus petits, plus lisses, plus ronds et plus clairsemés que les atomes du corps, de même les atomes de l'innommé (qui est, comme le dit Lucrèce, III, 275, l'« âme de l'âme », *anima animae*, qui, par conséquent, est à l'âme ce que l'âme est au corps) sont, à leur tour, beaucoup plus petits, plus lisses, plus parfaitement ronds et plus clairsemés que les atomes du reste de l'âme, les atomes de chaleur venant ensuite, puis ceux de souffle, les atomes d'air enfin étant les plus grossiers (cf. Lucr. III, 246-248). Naturellement, l'air, le souffle, la chaleur et la quatrième substance ne sont pas, comme ils sont figurés dans le schéma, l'un à côté de l'autre. La *quarta natura*, dit Lucrèce (III, 273-4),



est « dissimulée, cachée au plus intime de notre être ; il n'est rien qui soit plus profondément enfoncé dans notre corps ». Autrement dit, de même que l'âme s'abrite dans le corps, la substance innommée s'abrite dans l'âme. Les éléments de l'âme s'enveloppent l'un l'autre, et l'innommé est ce qui est protégé, enveloppé par tout le reste.

De la connaissance de la composition atomique de l'âme se tire la preuve de sa mortalité. Puisqu'elle est faite d'une matière bien plus subtile et mobile que des corps qui, comme l'eau, ont besoin d'un récipient pour les contenir, ou, comme le brouillard et la fumée, se dissipent dans l'air, elle ne peut manquer, privée du « vaisseau » du corps (Lucr. III, 440), de se dissiper rapidement dans l'espace.

Toutefois il faut voir plus précisément pourquoi nous perdons nécessairement à la mort la faculté de sentir.

b) La nature de la sensibilité.

La plus grande partie du développement de la *Lettre à Hérodote* sur l'âme concerne la nature de la sensibilité. Elle a sa cause principale dans l'âme mais sa condition dans le corps, de sorte qu'elle est impossible sans lui, ou dans l'un ou l'autre séparément (l'âme ne pouvant, du reste, exister sans le corps) ; mais elle est un effet de leur voisinage et de leur connexion :

« Il faut tenir pour certain que la cause principale de la sensibilité réside dans l'âme ; (64) et certes, elle ne la détiendrait pas si elle n'était en quelque sorte abritée par le reste de l'agrégat.

Mais le reste de l'agrégat lui ayant permis, à elle, d'exercer cette causalité, reçoit lui aussi d'elle sa part d'un tel accident (σύμπτωμα), non cependant de tout ce qu'elle possède. C'est pourquoi, l'âme en ayant été séparée, il n'a plus la sensibilité. Car il ne possédait pas lui-même en lui cette faculté, mais il la procurait à une autre réalité née en même temps que lui, qui, grâce à la puissance constituée autour d'elle, par son mouvement accomplissant aussitôt pour elle-même l'accident sensible, le transmettait à lui aussi grâce à leur voisinage (ὁμούρησις) et à leur accord (συμπάθεια), comme j'ai dit. (65) C'est pourquoi aussi, l'âme continuant à être dans le corps, même si quelque autre partie de l'agrégat a été enlevée, il n'y a jamais absence de sensation ; mais si elle meurt en tel endroit, ce qui l'abrite étant détruit en entier ou en partie, si toutefois elle reste, elle sauve la sensibilité. Au contraire, le reste de l'agrégat demeurant, en entier ou en partie, n'a pas la sensibilité, si s'en est allé ce nombre si petit soit-il des atomes qui concourent à former la nature de l'âme. Ainsi, quand l'agrégat se défait tout entier, l'âme se disperse, et elle n'a plus les mêmes facultés, ni n'a de mouvements, de sorte qu'elle ne possède plus la sensibilité. (66) Car il n'est pas possible de la concevoir sentant si elle n'est pas dans cette association et n'est pas douée de ces mouvements, quand ce qui l'abrite et l'enveloppe n'est pas tel que, y étant maintenant, elle a ces mouvements ».

La sensibilité, dans sa réalité, consiste en mouvements atomiques (mouvements sensitifs) qui ne peuvent se produire qu'à l'abri du corps. C'est en effet l'enceinte du corps qui, réduisant, pour les atomes, les intervalles de libre parcours entre les chocs, multiplie les collisions, et permet ainsi que les chocs reçus (sous l'impact des simulacres et autres objets sensibles immédiats) se propagent et se transmettent sous forme de courants cinétiques. Quand l'organisme (l'« agrégat ») se défait, se désagrège, les mouvements sensifères ne sont plus possibles, puisque les éléments de l'âme, n'étant plus retenus, s'écartent, et que l'âme se disperse dans toutes les directions. Ainsi, il est absolument impossible qu'après la mort nous ressentions quoi que ce soit, que nous ayons encore le moindre semblant de vie. La mort est « privation de sensation » (124). Elle n'est donc pas un mal, car un « mal » non senti n'est pas un mal. Si l'on médite profondément cette idée que la mort n'est pas un mal, la crainte de la mort (qui vient de ce qu'on voit dans la mort un mal, et le plus grand mal, et cela parce qu'on projette absurdement dans la mort, la non-vie, une sensibilité qui n'appartient qu'à la vie) doit disparaître.

III. – Troisième condition (positive) du bonheur : la régulation des désirs, la vie prudente (§§ 127-132).

« (127) Il faut, en outre, considérer que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs

naturels, les uns sont nécessaires, les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns le sont pour le bonheur, les autres pour l'absence de souffrances du corps (ἀοχλησία), les autres pour la vie même. (128) En effet, une étude (θεωρία) de ces désirs qui ne fasse pas fausse route, sait rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de troubles (ἀταραξία) de l'âme, puisque c'est là la fin (τέλος) de la vie heureuse. Car c'est pour cela que nous faisons tout : afin de ne pas souffrir et de n'être pas troublés. Une fois cet état réalisé en nous, toute la tempête de l'âme s'apaise, le vivant n'ayant plus à aller vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose par quoi rendre complet le bien de l'âme et du corps. Alors, en effet, nous avons besoin du plaisir quand, par suite de sa non-présence, nous souffrons, < mais, quand nous ne souffrons pas >, nous n'avons plus besoin du plaisir. Et c'est pourquoi, nous disons que le plaisir est le principe (ἀρχή) et la fin (τέλος)[1] de la vie bienheureuse », et les §§ 129-132.

A. La fin de la nature : le plaisir.

Il s'agit d'atteindre le bonheur par une simplification de la vie, en renonçant à tout ce qui est vain, superflu, en revenant à l'essentiel.

En demandant le bonheur, nous ne formulons pas du tout une exigence démesurée, ni ne demandons quelque chose d'impossible : nous visons cela même dont la réalisation est assurée par la nature.

La nature s'oppose à l'opinion vide comme le fini à ce qui est générateur de désirs sans limites : « Celui qui suit la nature et non les opinions vides se suffit en tout ; car à l'égard de ce qui suffit à la nature, toute possession est richesse, mais à l'égard des désirs sans limites, même la plus grande richesse est pauvreté » (Porph. : 202 Us.).

La nature est, en chacun de nous, la norme (au sens de « ce d'après quoi on doit se diriger » : cf. Littré) dont il suffit de ne pas s'écarter pour vivre une vie « normale » et heureuse. Si l'homme n'est pas heureux, s'il est dans la difficulté (ἀμηχανία), c'est par suite de l'*oubli de la nature*, λήθη τῆς φύσεως ; d'où résulte qu'il est la proie de craintes et de désirs indéfinis (ἀόριστοι ; cf. Porph. : 203 Us.[2]). Il doit revenir à la nature en lui, aux exigences qui ne procèdent pas des vaines opinions, mais sont celles mêmes de la nature, et rapporter chacune de ses actions, chaque acte de choisir et de refuser à « la fin de la nature », τὸ τέλος τῆς φύσεως (*Maxime* XXV).

1. « *Archê*, à la fois ce qui commence, et ce qui commande la suite, et toujours *telos*, accomplissement et but » (G. Rodis-Lewis, p. 215).

2. « Si tu te trouves dans l'embarras, tu l'es par suite de l'oubli de la nature, car tu te charges toi-même de craintes et de désirs sans limites ».

Quel est donc le bien selon la nature ? Nous n'avons pas à substituer notre jugement à celui de la nature : « il faut de toute nécessité que ce qui est conforme ou contraire à la nature, ce soit la nature elle-même qui en juge » (Cic. *De Fin.* I, 9, 30). Il faut laisser la nature se prononcer elle-même : elle se prononce par la sensation, et elle désigne le plaisir comme le bien. La sensation, comme *pathos*, nous révèle dans l'immédiateté que le plaisir est à chercher, la douleur à fuir : « Cela se sent, dit Epicure, comme on sent que le feu est chaud, la neige est blanche, le miel est doux, toutes impressions qu'il n'est pas nécessaire d'appuyer de raisonnements compliqués » (Cic., *ibid.*, trad. Martha).

Dira-t-on que, chez l'adulte, la nature a été altérée ? Observons-la alors chez les animaux et les petits enfants, où elle a gardé toute son intégrité. L'être vivant, « alors que rien en lui n'a encore été faussé », « recherche le plaisir et s'y complaît comme dans le plus grand des biens, il déteste la douleur comme le plus grand des maux » (Cic., *ibid.*). L'observation des vivants démontre donc que la fin (*telos*) de la nature est le plaisir[1].

C'est donc en recherchant le plaisir que l'on vivra en conformité avec la nature ; c'est toujours en fonction du plaisir qu'il faudra choisir ou refuser quoi que ce soit. Car le plaisir nous est « connaturel », il naît et il croît avec nous (συγγενικόν, σύμφυτον, *A Ménéc.* 129) : il est la fin qui se trouve définie par notre nature même.

Lucrèce nous montre toute la nature aspirant au plaisir. Vénus personnifie le plaisir, guide de toute vie (*dux vitae*, II, 172). Il s'agit du plaisir qui, « par l'attrait des œuvres de Vénus, invite les mortels à se reproduire pour empêcher la mort du genre humain » (II, 173-4), mais aussi du plaisir qui retient tout être dans l'existence : « Sans doute, une fois né, tout être tient à conserver l'existence, tant qu'il se sent retenu par l'attrait du plaisir » (V, 177-8). Le plaisir de manger n'est pas de nature sexuelle. Or Vénus « suffit *seule* à gouverner la nature » (I, 21). Elle ne représente donc pas seulement le plaisir sexuel, mais le Plaisir comme tel. Elle est du reste le plaisir « des hommes *et des dieux* » (I, 1). Or les dieux n'ont pas à conserver l'espèce puisqu'ils sont immortels. Il faut donc songer non à un plaisir particulier, alimentaire ou sexuel, mais au Plaisir. Est-ce à dire que Vénus représente n'importe quelle sorte de plaisir, par exemple les plaisirs des gloutons, des débauchés etc. ? Nullement. Lucrèce peint le rut des bêtes au printemps, donc l'amour dans les limites que fixe la nature. Il ne s'agit que du Plaisir qui est la fin (*telos*) de la nature (lui seul peut être le plaisir « des hommes *et des dieux* »).

Or, que réclame la nature ? Le plaisir-*telos* ne peut être que le corrélat des désirs qui ont leur raison d'être dans notre nature

1. « Pour démontrer que le plaisir est la fin (*telos*), il [Epicure] se sert du fait que les vivants, dès qu'ils sont nés, s'y complaisent, et sont hostiles à la douleur, cela naturellement et sans discours » (D.L. X, 137).

même. Il faut donc distinguer les désirs naturels de ceux qui ne le sont pas — des désirs d'opinion.

B. Les désirs

La *Lettre à Ménécée* (§ 127) donne, des désirs (à l'exception des désirs « nécessaires »), une classification dichotomique[1] :

désirs
- naturels (*physikai*)
  - nécessaires (*anankaiai*)
    - pour le bonheur (*eudaimonia*)
    - pour le bien-être du corps (*aochlèsia*)
    - pour la vie elle-même
  - simplement naturels (*physikai monon*)
- vains (« vides », *kenai* : sans objet)

Exemples : « le désir de la nourriture et du vêtement est nécessaire, le désir des plaisirs de l'amour est naturel mais non nécessaire, le désir de tels aliments, de tels vêtements ou de tels plaisirs amoureux, n'est ni naturel ni nécessaire » (Sch. in Arist. *Eth. Nicom.* III, 13, 1118 b 8 = 456 Us., p. 295, 15-19). Le scholiaste de la *Maxime* XXIX précise : « Epicure considère comme désirs naturels et nécessaires ceux qui font cesser la douleur, comme la boisson pour la soif ; naturels, mais non nécessaires, ceux qui varient seulement le plaisir, sans supprimer la douleur, comme les nourritures chères ; enfin ni naturels ni nécessaires : se voir consacrer des couronnes, ériger des statues ». Le désir de *tels* aliments (*polytelè sitia* : nourritures chères, mets somptueux) serait *naturel* mais non nécessaire. Le scholiaste de la *Maxime* se sépare, ici, du scholiaste de l'*Ethique à Nicomaque*, et, semble-t-il, fait erreur : le désir des choses qui varient le plaisir (ποικίλματα : mets raffinés, vêtements particuliers ou coûteux...) n'est ni naturel ni nécessaire, puisqu'une telle variation va à l'infini. La *Sentence* 69 paraît décisive à cet égard : « L'ingratitude de l'âme rend l'être vivant avide à l'infini des variétés (ποικίλματα) dans le genre de vie ».

1.1. Les *désirs naturels et nécessaires* le sont :

a) Pour la vie même. Il s'agit de la faim et de la soif, sans la satisfaction desquelles nous ne pouvons pas vivre, car il faut que les déperditions de notre organisme en atomes soient compensées. Les dieux sont exempts de toute douleur (Lucr. II, 649) car leurs pertes atomiques, inévitables (ne fût-ce que par leurs simulacres) sont toujours aussitôt exactement compensées. Mais, chez les

1. *Cf.* au contraire la classification de la *Maxime* XXIX, qui seule tombe sous la critique de Cicéron (*De Fin.* II, 9, 26).

vivants mortels, la perte peut entraîner une destruction de la nature, destruction qui se manifeste à nous par une sensation de douleur. Les douleurs de la faim et de la soif manifestent, au plan du phénomène, une telle destruction, qui peut aller jusqu'à la mort (cf. Lucr. IV, 860-876). Le plaisir de manger ou de boire traduit le processus de restauration de notre nature. Le manque étant fini, un tel processus a un terme. Ce terme atteint, le plaisir, qui est alors comme « en repos », traduit l'état d'équilibre du corps, dans toutes ses parties et dans ses échanges avec l'extérieur.

La spécificité de l'« espèce » vivante entraîne une spécificité du besoin. Epicure s'épanouit de plaisir corporel en se nourrissant « de pain et d'eau » (Stob. : 181 Us.) ; les moutons, les chevaux, les bœufs qui tondent l'herbe d'une même plaine (Lucr. II, 660 sq.), choisissent parmi les sortes d'herbes, et, s'ils mangent la même herbe, n'en retiennent pas les mêmes formes atomiques. Le besoin est sélectif, et ce qui est naturel et nécessaire, ce n'est pas le désir de la nourriture en général, mais le désir de la nourriture qui convient à notre espèce.

b) Pour le bien-être du corps. Sénèque (*Ep.* 92, 6) traduit ἀοχλησία par *quies*, repos, Usener (p. 392) par *indolentia*. Le froid, les intempéries, les dangers peuvent entamer un processus de destruction de la nature, que signale la douleur : car « il y a douleur dès que les éléments de la matière, bouleversés par quelque force à travers la chair vivante et les membres, s'agitent en désordre au fond de leurs demeures » (Lucr. II, 963-965). De là le désir de protection du corps contre le froid, les intempéries, les dangers, par le vêtement, l'abri.

La vie simple et frugale du sage épicurien n'est pas une vie d'homme primitif, elle suppose les premiers acquis de la civilisation : le feu, le vêtement, l'abri. La civilisation constitue par elle-même un *progrès* sur l'état de nature, et le retour à la nature, ou plutôt au naturel en nous, n'est pas un retour à l'état de nature. Du reste le sage est un homme qui parle, et un homme social : or les hommes primitifs ne connaissaient encore ni le langage ni la vie sociale. La vie simple n'est pas la vie sauvage : c'est la vie simple civilisée. Avant l'invention du vêtement, les hommes primitifs avaient froid (Lucr. V, 1425-6). Le vêtement répondait donc à un besoin réel. Mais, aujourd'hui, l'homme a le vêtement, et le feu, la maison, l'agriculture. Il a tout ce qui est objectivement nécessaire à son bonheur, et c'est inutilement et « én pure perte » (en vain, *frustra*, Lucr. V, 1430) qu'il travaille à conquérir de nouveaux biens. S'il n'est pas heureux, ce n'est pas faute de biens :

« Il [Epicure] vit que tout le nécessaire réclamé pour les besoins de la vie était, pour ainsi dire, déjà assuré aux mortels, que leur existence était, dans la mesure du possible, mise à l'abri du danger... » (Lucr. VI, 9-11).

Il n'y a plus, à cet égard, de progrès possible. Désormais, le progrès matériel ne contribue en rien au bonheur. Celui-ci ne dépend plus que de la *méthode* — méthode qui est la découverte d'Épicure et qu'il a enseignée aux hommes.

c) Pour le bonheur (*eudaimonia*).

L'homme de la civilisation urbaine (car c'est surtout dans les villes que se donnent libre cours les désirs d'opinion, vides et vains) s'est écarté de la nature. De là la nécessité de la philosophie, qui seule maintenant, étant donné ce que l'homme est devenu, peut rendre le bonheur à nouveau possible. Le désir de la philosophie est nécessaire pour le bonheur.

C'est la philosophie, en effet, qui nous fait reconnaître que, parmi nos désirs, beaucoup sont sans objet et doivent être éliminés : « L'amour de la vraie philosophie nous affranchit de tout désir tracassant (troublant, ταραχώδης) et pénible » (Porph. : 457 Us.). Elle nous révèle, présente en nous, mais, on l'a vu, « oubliée », la norme de vie : la nature, dont les exigences, fondamentalement finies, impliquent la possibilité de la *complète* satisfaction. De même que la nourriture, la boisson, l'abri nous délivrent de la douleur du corps, car, si nous ne les avons pas, nous souffrons, de même la philosophie nous délivre de la maladie de l'âme, qui est l'illimitation du désir — « *vide* (*kenos*) est le discours du philosophe par lequel l'homme n'est guéri d'aucune passion (*pathos*) » (Porph. : 221 Us.) — ; elle nous ramène à la limite.

Il faut remarquer que le désir de la philosophie comme voie vers le bonheur, enveloppe un autre désir, celui de l'amitié, *philia*, c'est-à-dire d'un type de relation humaine entièrement nouveau. De tous les biens que la sagesse (*sophia*) — et, par conséquent la philosophie — « procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié » (*Maxime* XXVII). Il y aurait donc contradiction à désirer la philosophie pour le bonheur et à ne pas désirer l'amitié, car le bonheur que nous obtiendrons par la philosophie sera un bonheur vécu en commun. Le non-bonheur tient à deux choses : l'absence d'une relation satisfaisante avec soi-même, l'absence d'une relation satisfaisante avec autrui. Il s'agit de conquérir la paix (*pax*, *ataraxia*) et la *philia*, c'est-à-dire l'amitié avec soi-même et l'amitié avec autrui. La philosophie, en nous délivrant de l'ambition, de la volonté de puissance, du désir des richesses et de la gloire, qui découlent de la crainte de la mort, rend possible un rapport entièrement nouveau avec autrui : l'amitié.

1.2. *Les désirs naturels et non nécessaires.*

a) Le désir sexuel.

Si la non-satisaction sexuelle est compatible avec le bonheur, c'est qu'elle n'est pas douloureuse : « Tous ceux des désirs dont

la non-satisfaction n'amène pas la douleur ne sont point nécessaires, mais ils ont un appétit (ὄρεξις) qu'il est aisé de dissiper, lorsque la chose désirée est difficile à se procurer ou qu'ils paraissent capables de causer un dommage » (*Maxime* XXVI). L'appétit et l'élan du désir peuvent aisément se résoudre, s'évanouir, se dissiper (εὐδιάχυτος : facile à dissoudre), cela, bien entendu, sans « refoulement » au sens moderne. L'homme qui a faim a une certaine quantité d'atomes en moins, celui qui éprouve le désir de l'amour a une certaine quantité d'atomes en trop (Lucr. II, 437). Or si, dans le premier cas, il doit manger, dans le second, il peut, semble-t-il (cf. *A Hérod.* 66, scholie, *in fine*, où il est indiqué que les atomes de la semence proviennent du corps tout entier), remplacer l'acte d'amour par une activité quelconque entraînant, pour tout le corps, une déperdition d'atomes, par exemple une promenade, un travail fatigants. L'équilibre physiologique rétabli, le désir non satisfait ne subsiste pas comme désir « refoulé », il a complètement disparu. C'était pourtant un désir naturel, puisque traduisant le fait qu'un certain produit de l'organisme cherchait à s'échapper au dehors.

Satisfaire ou non le désir sexuel relève de la sagesse pratique (*phronèsis*), qui pèse les avantages et les désavantages. Tout plaisir, en effet, n'a pas à être choisi : il faut que notre choix n'ait pas des conséquences l'emportant en désagrément sur la satisfaction elle-même.

b) Les désirs esthétiques (nous entendons : relatifs au plaisir que donne la beauté).

Les Epicuriens étaient hostiles à la poésie homérique, qu'ils comparaient aux Sirènes, près desquelles il faut, comme l'avaient fait les compagnons d'Ulysse, se boucher les oreilles et passer outre à toutes voiles (Plut. : 163 Us. ; cf. 229 Us.). Une poésie telle que celle d'Homère est une école de perdition : à cause, d'abord, de ses mythes mensongers, ensuite de la façon attrayante dont elle peint les passions humaines (ce sont les raisons de Platon). La poésie n'est donc pas condamnée pour elle-même : il suffit qu'elle ne chante pas l'erreur, et ne représente pas les côtés attrayants des passions. Certains Epicuriens furent poètes[1]. Ainsi Lucrèce. Mais il prend le contre-pied d'Homère : la poésie, d'abord, est mise au service de la vérité (à savoir la doctrine d'Epicure) ; ensuite les passions sont représentées de façon à nous en détourner (de là les imprécations du livre IV contre l'amour, la volonté de le représenter comme aussi peu attrayant que possible, et même répugnant). Il est donc permis, lorsqu'on écoute une certaine poésie, de ne pas se boucher les oreilles et de se livrer au plaisir poétique. Et Lucrèce se sert du « charme de la Muse » (I, 934)

1. L'œuvre poétique de Philodème est conservée dans l'*Anthologie palatine* (*cf.* O. Bloch, *Actes Budé*, p. 110 n. 2).

pour, par le plaisir, captiver l'attention de celui dont il a entrepris d'être le guide, Memmius. C'est la preuve que le désir d'entendre de beaux vers ne fait pas partie des désirs « vides » : en ce cas, il serait à éliminer complètement. Il faut donc le ranger parmi les désirs naturels non nécessaires, ainsi que tous les désirs relatifs au plaisir de la beauté, comme d'écouter de la musique, de voir une pièce de théâtre, de la danse et du chant. Plutarque ne dit-il pas qu'Epicure « nous montre le sage aimant les spectacles et se réjouissant autant que n'importe qui aux auditions musicales et aux représentations théâtrales des Grandes Dionysies » (20 Us.), et Diogène (X, 120) qu'« il prendra plus de plaisir que les autres aux spectacles » ?

Songeons aussi à la peinture que nous fait Lucrèce de la vie idyllique (V, 1379-1433). Aux premiers temps de la civilisation, les hommes avaient déjà tout le plaisir possible (la philosophie n'avait pas encore été rendue nécessaire par l'« oubli de la nature » et les errements du genre humain ; les hommes pouvaient encore être heureux sans elle). Leur faim apaisée, souvent ils s'étendaient sur l'herbe au bord d'un ruisseau. Ils étaient « entre eux », jouant, conversant, riant ensemble. Ils s'essayaient à la musique, à la danse et au chant. Les éléments du bonheur sont donc : la faim satisfaite, l'*indolentia* du corps, l'amitié, mais aussi les plaisirs ludiques et esthétiques. Or, dans cette peinture de l'âge heureux, Lucrèce ne peut évidemment représenter que la satisfaction des désirs naturels. Les désirs ludiques et esthétiques font donc partie de ces derniers. Ils ne sont pas nécessaires au bonheur du sage, mais rien ne s'oppose à ce qu'il les goûte.

Pourquoi sont-ils « naturels » ? Les désirs naturels dont nous avons parlé visent au rétablissement d'un équilibre, d'une harmonie. Les désirs relatifs au plaisir que donne la beauté, qui est une harmonie (Lucr. I, 945-6, etc.), sont donc en accord profond avec l'exigence même, la visée de la nature, qui tend non à la perpétuation du déséquilibre, mais à la réalisation de l'équilibre et de l'accord.

2. *Les désirs vains.*

Ce sont ceux qui vont au-delà de la limite inhérente à la nature ; ils comportent l'illimité, et, par là, s'opposant à la limite, s'opposent à la nature. Dès lors qu'ils nous engagent dans une poursuite sans fin, ils n'ont pas de sens, sont sans objet et « vides ».

a) L'illimitation dans les désirs naturels et nécessaires.

Si l'on désire non simplement la nourriture et la boisson dans la quantité qu'il faut, mais tous les raffinements de la cuisine, non simplement l'aliment mais tels aliments, par exemple « les poissons et tous les autres mets qu'offre une table opulente » (*A Ménéc.* 132), et, d'une manière générale, tout ce qui varie le

plaisir (ποικίλματα), alors le désir va à l'infini. Mais, lorsque la nature est satisfaite, il est inutile d'aller au-delà ou de chercher autre chose, et les variations de la gourmandise et de la cuisine sur le thème du boire et du manger n'ajoutent rien au plaisir, le font autre, non plus grand. De même pour le vêtement (Lucr. 1427-1429) et pour l'abri (*ibid.* II, 24-27). Par conséquent, les recherches humaines dans le domaine du luxe des habitations, du vêtement, des raffinements de la cuisine et pour la fabrication de toutes sortes de boissons diverses, alors que l'eau suffit, tout cela est fait en pure perte.

b) L'illimitation dans les désirs naturels et non nécessaires.

En ce qui concerne la sexualité, ce qui s'ajoute au désir tel qu'il est limité par la nature, c'est l'amour, ses aspirations infinies et ses complications, son délire. Le sage ne saurait être amoureux (D.L. X, 118). Lucrèce s'efforce de montrer que l'amour est un mal, il en dénonce l'illusion : l'amour fait souffrir pour rien, par exemple en l'absence de l'objet aimé (IV, 1060-1062) ; la passion amoureuse gâte le plaisir, qui n'est plus un plaisir *pur*, exempt de douleur (*pura voluptas*, IV, 1074, 1081) ; l'amour comporte l'illusion du bonheur, de la satisfaction complète possibles par la possession de celle que nous aimons, alors qu'il est en réalité insatiable, inapaisable, l'objet aimé étant impossédable (IV, 1089-1090) ; il fait négliger les autres aspects de la vie, et les devoirs, la réputation (IV, 1124) ; il nous rend dépendants, pour notre bonheur, d'un objet qui peut ne pas répondre à notre amour, ou qui, s'il y répond, reste libre de nous échapper sans cesse : d'où la crainte qu'il ne nous échappe (1137-1140) ; enfin, dans l'amour, on ne *voit* pas la personne aimée mais une autre (v. 1149 sq. ; cf. *A Hérod.* 51 n. 3), on aime toujours quelqu'un d'autre que celui que l'on pense aimer.

L'amour est en contradiction avec trois aspects de l'éthique épicurienne : l'indépendance (*autarkeia* : autarcie) du sage (cf. *A Ménéc.* 130 ; *S.V.* 44, 77), la *philia* car les amoureux forment une totalité exclusive, la limitation du désir en tant que désir naturel[1] et le fait de se conformer à la nature.

En ce qui concerne les désirs esthétiques, l'illimitation se traduit par des recherches de plus en plus poussées, et le perfectionnisme dans le domaine artistique (musique, poésie, etc.) — bien inutilement, car le plaisir n'en est pas augmenté. Les hommes d'aujourd'hui, dit Lucrèce, ont appris à danser avec grâce et mesure, à chanter et jouer en observant la différence des rythmes :

1. Nous avons vu que l'« appétit » du désir sexuel est aisé à dissuader ou à dissiper. Il en va toutefois autrement s'il est exacerbé par la passion de l'amour. Il devient alors inapaisable, insatiable, non par un effet de sa propre nature, mais parce qu'il est rendu tel par l'« opinion vide » (*Maxime* XXX) et l'illusion à partir desquelles se développe la passion de l'amour.

« toutefois, avec plus de ressources, ils ne goûtent point de plus grand plaisir que n'en goûtait alors dans ses forêts la race des fils de la terre » (V, 1409-1411). La musique rustique n'a rien à envier à la musique savante, dès lors qu'elle donne tout le plaisir possible. Non seulement, pour les Epicuriens, il n'y a pas de beau en soi, mais le beau n'a pas de valeur en soi : « Il faut estimer le beau, les vertus et les autres choses de ce genre [les « valeurs »] s'ils nous procurent du plaisir ; s'ils ne nous le procurent pas, il faut leur donner congé » (Athen. : 70 Us.). On aurait pu en rester aux arts rustiques, les raffinements des arts savants étaient inutiles : ils ne représentent pas un progrès.

c) Les désirs ni naturels ni nécessaires.

Ceux-là ne sauraient être contenus dans les limites de la « nature », car, entièrement fondés sur la vaine opinion, ils n'ont pas de base naturelle. Ils doivent donc être éliminés, complètement ou presque (cette réserve pour rappeler qu'il y a un intérêt négatif à n'être pas socialement trop faible, trop pauvre, ou trop méprisé). Tels sont l'ambition et la volonté de puissance, le désir des richesses et des honneurs, le désir de gloire, le désir d'immortalité[1]. Ces désirs n'ont pas un objet défini, limité, comme le sont les objets naturels. La faim définit par avance une certaine quantité de nourriture qui la contentera. Mais les désirs vains ne portent pas sur un degré précis de richesse, de gloire, etc. ; ils consistent seulement à vouloir *plus*. La nature est norme (on a vu en quel sens) et mesure, elle fixe la limite. Mais l'opinion n'a pas ce pouvoir limitant de la nature, car elle est relative. Elle se meut dans la dyade indéfinie du grand et du petit (comme dirait Platon), où le *plus que* est aussi un *moins que*. J'ai cela, mais je pourrais avoir plus. Que me faut-il au juste, de quoi ai-je réellement besoin ? L'opinion n'a pas de mesure ou de *critère* pour décider. Elle repousse donc toujours la limite, dès lors que le trouble de l'âme est toujours là, et l'absence de joie réelle. Car : « Ni la richesse la plus grande qui soit ne délivre du trouble de l'âme ou n'engendre une joie réelle, ni l'estime et la considération de la foule, ni rien d'autre qui dépende de causes sans limites définies » (*S.V.* 81 ; cf. 207 Us., 479 Us. : dans Solovine, pp. 130-131). Ainsi, alors que « la richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer », la richesse selon les opinions vides « tombe dans l'illimité (ἄπειρον) » (*Maxime* XV), et est inattingible.

Nous avons vu que l'origine radicale des désirs vains était à chercher, pour une part essentielle, dans la crainte de la mort. C'est donc parce que la crainte de la mort n'est pas naturelle (c'est la douleur, en effet, qui est le mal selon la nature : or la mort est privation de sensation) que nous pouvons, en nous en délivrant, nous délivrer aussi des désirs qui n'ont pas de racine réelle dans la nature.

1. Cf. *supra*, pp. 52-3, 55-6 et G. Rodis-Lewis, pp. 192-211.

C. LE PLAISIR SELON LA NATURE.

Sur le fondement d'une théorie exacte des désirs, on rapportera tout choix et tout refus à la fin selon la nature, τὸ τέλος τῆς φύσεως, qui est aussi la « fin de la vie bienheureuse » (la fin — but final et plénitude — en laquelle consiste la vie bienheureuse), τέλος τοῦ μακαρίως ζῆν, dont parle la *Lettre à Ménécée* (128), à savoir l'ὑγίεια (santé) = ἀπονία et l'ἀταραξία : l'absence de douleurs du corps, l'absence de troubles de l'âme.

Car le bien est d'essence négative. Il consiste dans l'abolition d'un manque destructeur ou d'un désordre[1]. Plutarque (*Non posse*, 1091 ab : 422 Us.) cite Métrodore : « Le bien est cela même : d'éviter le mal ; car il n'y a pas d'endroit où mettre le bien s'il n'y a plus rien de douloureux ou de pénible pour lui faire une place », et Epicure : « Ce qui cause une joie insurpassable, c'est le grand mal que l'on vient d'éviter[2], et cela est la nature du bien... ». On a vu que le plaisir était la « fin » de la nature, que toute la nature aspirait au plaisir. Or la fin de la nature se définit négativement : « Ne voyez-vous pas ce que crie la nature ? Réclame-t-elle autre chose que pour le corps l'absence de douleur, et pour l'esprit un sentiment de bien-être, dépourvu d'inquiétude et de crainte ? » (Lucr. II, 16-19).

Car les désirs naturels et nécessaires visent, pour le corps, à la non-douleur (désirs que l'on a dit nécessaires « pour la vie même » et « pour l'*aochlèsia* du corps »), pour l'esprit à l'absence d'inquiétude et de crainte, et à l'affranchissement « de tout désir désordonné et pénible » (Porph. : 457 Us.) — désir que l'on a dit « nécessaire pour le bonheur »[3].

Ce que l'on éprouve dans l'état de complète absence de douleur et de trouble (*aponia* et *ataraxia*), Epicure l'appelle plaisir *catastématique* (καταστηματική), qu'il distingue du plaisir *en mouvement*, ἐν κινήσει ou κατὰ κίνησιν :

« L'absence de trouble et l'absence de douleur (ἀταραξία καὶ ἀπονία) sont des plaisirs en repos (καταστηματικαί), au contraire la joie (χαρά) et la gaieté (εὐφροσύνη) sont regardées, par leur activité (ἐνεργείᾳ) comme des plaisirs en mouvement » (D.L. X, 136).

Il diffère donc des Cyrénaïques au sujet du plaisir : « Car ceux-ci n'admettent pas le plaisir en repos, mais seulement celui en mouvement. Lui, au contraire, admet les deux, pour l'âme et pour le corps » (*ibid.*).

1. Une négation qui supprime sans conserver, et, pour cette raison, ne fait que restaurer un état naturel. Il n'y a donc aucune trace ici de pensée dialectique.

2. πάραυτα Usener : παρ' αὐτὸ libri (« For what produces a jubilation unsurpassed is the contrast of the great evil escaped », B. Einarson and Ph. H. De Lacy, *Plutarch's Moralia*, XIV, coll. Loeb).

3. Qui est donc un désir d'être affranchi du désir.

On a donc une double dichotomie :

		Plaisir du corps	Plaisir de l'âme
Plaisir	en mouvement	Exemple : plaisir de boire (Cic.)	joie (*chara*)[1] gaieté (*euphrosynè*)
	en repos (*stabilis*, Cic.)	*aponia*	*ataraxia*

a.

On retrouve dans « catastématique » le mot *katastèma*, « condition », « constitution ». Le plaisir catastématique peut être dit « constitutif » : il est, pour le corps, l'épiphénomène de la « condition équilibrée de la chair », τὸ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα (Plut. : 68 Us.), c'est-à-dire qu'il reflète l'état d'équilibre de l'organisme en toutes ses parties (les mouvements internes sont harmonieux, alors que le plaisir en mouvement ne va pas sans un déséquilibre) et dans ses relations avec le milieu (ce n'est pas un plaisir provoqué par des excitations extérieures, il traduit simplement le fait que les échanges atomiques permanents de l'organisme avec l'extérieur sont équilibrés).

Comme s'opposant au plaisir « en mouvement » (*voluptas in motu*, Cic. *De Fin.* II, 3, 9), le plaisir catastématique peut être dit « stable » (*voluptas stabilis*, dit Cicéron). En effet, étant ce que l'on éprouve par suite du retranchement de toute douleur, retranchement qui définit un terme, il ne peut être accru : « La limite (ὅρος) de la grandeur des plaisirs est le retranchement de toute douleur » (*Maxime* III).

La limitation interne du désir naturel a pour conséquence que, en supprimant toute douleur, on a le plaisir insurpassable, car le vrai plaisir ne signifie rien de plus que, pendant tout le temps qu'il dure, l'absence de douleur du corps et de l'âme. Il est donc toujours égal, statique, « en repos ».

Il ne peut que se diversifier, non s'accroître : « l'exemption de toute douleur marque, suivant Epicure, les limites du plaisir suprême, si bien que, par delà, le plaisir peut se diversifier et se nuancer, mais ne peut pas s'accroître ni s'amplifier » (Cic. *De Fin.* I, 11, 38).

Comme le dit Epicure lui-même (*Maxime* XVIII) :

« Le plaisir dans la chair ne peut s'accroître une fois supprimée la douleur du besoin, mais il est seulement varié (*poikilletai*)

1. Pour *chara* et *euphrosynè*, qui semblent être évidemment des plaisirs « de l'âme » (plus exactement de l'*animus*, siège du *gaudium* et de la *laetitia*, dit Lucrèce, III, 142, 145, 150, 116), cf. la discussion de G. Rodis-Lewis, pp. 225 sq.

La limite du plaisir de la pensée naît du fait de se rendre compte de ces choses mêmes, et de celles du même genre, qui sont causes pour la pensée des craintes les plus grandes ».

Celui qui a « assez » mangé et qui a étanché sa soif éprouve un plaisir parfait ; s'il mange et s'il boit en ayant faim et soif, le poisson et le vin ne lui donnent pas un plaisir plus grand que ne font le pain et l'eau, et ne sont nullement préférables. Ce qui cause, en effet, la souffrance, c'est le manque d'aliment et de boisson, non de tel aliment ou de telle boisson. De même pour le vêtement : une « étoffe plébéienne » suffit (Lucr. V, 1427) ; un vêtement de pourpre n'est nullement préférable, car nous souffrons de n'être pas protégé du froid, non de n'être pas protégé du froid par tel vêtement plutôt qu'un autre. De même encore pour l'abri. Mais l'homme ordinaire se figure que le poisson est bien préférable au pain, le vêtement brodé au vêtement non brodé, le palais à la demeure rustique, et il s'engage dans des recherches culinaires, vestimentaires, architecturales, qui vont à l'infini et n'augmentent en rien le plaisir, car il n'est pas possible d'*ajouter* au plaisir de vivre bien à l'abri, dans une chaleur douce, le ventre plein. La nature, en effet, est alors satisfaite et ne réclame rien de plus.

Mais d'abord, il faut qu'il y ait une nature. C'est pourquoi Epicure place « le principe et la racine de tout bien dans le plaisir du ventre »[1] — le plaisir stable du corps qui naît de la suppression de la douleur du besoin. Les douleurs de la faim sont le signal qu'est entamé le processus de destruction de la nature. La faim apaisée indique le terme d'un processus de restauration de la nature. Alors ma nature est pleinement constituée, et le plaisir est l'épiphénomène de cette constitution. De même que la sensation est la base de toute connaissance, le plaisir d'avoir « le ventre plein » est la base de tout bonheur. Si le besoin vital de manger n'avait été fondamentalement limité et aisé à satisfaire, de telle sorte que le plaisir du ventre fournisse, comme c'est le cas, un ancrage pour le plaisir et la vie heureuse, tout l'être, ayant sa base dans l'infini, se fût trouvé sans aucune assise, aucune stabilité.

Alors tous les plaisirs en mouvement se fussent trouvés sans terme, ils eussent tous été comme les plaisirs que les hommes poursuivent en se passionnant pour l'argent, les charges publiques, la puissance, la gloire, dont ils ont toujours l'image devant les yeux, et qu'ils n'atteignent jamais (Cic. *De Fin.* I, 18, 60) ; tandis que, maintenant, à côté de ces plaisirs en mouvement qui comportent l'infini et se succèdent sans aboutir jamais à un plaisir réel, il y a les plaisirs en mouvement que donne, pour le corps, la nature en train de se satisfaire (celui non d'avoir mangé ou d'avoir bu — c'est le plaisir catastématique —, mais celui de manger et de

1. Athen. XII, 546 f : 409 Us. (ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή).

boire en ayant faim et soif[1]), pour l'esprit, la nature en train, par la philosophie, de se reconnaître elle-même (la joie et la gaieté du philosophe sont des plaisirs en mouvement qui accompagnent une activité[2] — celle en laquelle consiste la philosophie — finitisée et même, dans ce cas, finalisée en elle-même, et menant à un terme).

b.

La fin de la nature est atteinte par l'aponie *et* l'ataraxie. Que signifie ici le « et » ? Les plaisirs en mouvement de l'âme, pour autant qu'ils traduisent la réalisation d'un désir naturel — comme l'est le désir de philosopher — ont leur limite dans le plaisir en repos de l'ataraxie. Se demander ce qu'il en est de l'ataraxie par rapport à l'aponie du corps, c'est aussi se demander ce qu'il en est des plaisirs de l'âme, dans leur relation à ceux du corps.

« ...Pour le corps, l'absence de douleur, et, pour l'esprit, un sentiment de bien-être, dépourvu d'inquiétude et de crainte » (Lucr. II, 16-19) : voilà, avons-nous vu, telle qu'elle se définit négativement, la fin de la nature. Or à quoi sont relatives cette inquiétude et cette crainte ? Et, à les supposer disparues, à quoi sera relatif le plaisir de l'esprit ?

N'est-ce pas à l'état du corps ?

« La condition équilibrée de la chair, dit Epicure, et l'espoir fondé de la conserver, contiennent, pour ceux qui sont capables de se rendre compte, la joie la plus haute et la plus solide » (Plut. : 68 Us.). A la différence du plaisir du corps, qui ne fait que traduire d'une façon immédiate l'état d'équilibre de l'organisme, la joie (*chara*, mais il s'agit maintenant de la joie en repos) ou plaisir de l'âme, plus précisément de l'esprit (*animus*), ne naît pas du seul présent, mais également de l'avenir (et aussi, rappelons-le, du passé) ; cependant elle ne fait que se rapporter à l'état équilibré du corps, soit comme présent, soit comme maintenu dans l'avenir.

Le plaisir du corps et celui de l'âme paraissent différer seulement en ceci que l'un est relatif à l'état présent du corps, l'autre à l'état du corps dans le présent mais aussi dans le passé et l'avenir, c'est-à-dire dans tout le temps.

La *Sentence* 33 va dans le même sens que le fragment 68 : « Le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui a ces choses, et l'espoir de les avoir, peut rivaliser < avec Zeus > en bonheur (*eudaimonia*) ». Ici encore, il n'est question de rien d'autre que de l'*indolentia* du corps, et d'un état de l'âme relatif à l'état du corps. Le rôle de la philosophie

1. Cf. Cic. *De Fin.* II, 3, 9.

2. *Energeia* (Sext. *Adv. Math.* XI, 169 = 219 Us. ; cf. D.L. X, 136 = 2 Us.). Comme le note G. Rodis-Lewis (p. 233), « alors que l'*energeia* culmine chez Aristote en plénitude immobile, le terme est associé par Epicure au mouvement ».

est de nous faire comprendre que, lorsque nous n'avons ni faim, ni soif, ni froid, et que s'y ajoute l'espoir fondé de rester dans cet état, nous avons tout pour être heureux, qu'il n'y a pas à chercher au-delà. C'est du reste pourquoi le désir de la philosophie est, avec celui d'écarter la faim, la soif et le froid, le seul désir naturel et nécessaire.

On comprend qu'ayant fait du « plaisir du ventre » le « principe et la racine de tout bien », Epicure ait ajouté : « les choses sages et excellentes ont relation avec ce plaisir » (409 Us.). Car les biens et les plaisirs de l'âme se rapportent au bon état du corps.

Du reste le plaisir catastématique de l'âme s'obtient, on le sait, par l'absence de trouble. l'ataraxie. L'âme est troublée par la crainte des dieux et de la mort, et les désirs vains. Or la crainte des dieux et celle de la mort reposent sur l'appréhension de tourments et de douleurs pour le corps ; quant aux désirs vains, ils visent pour l'essentiel à obtenir une sécurité impossible contre la mort du corps. Ainsi ce qui trouble l'âme est relatif, d'une façon directe ou indirecte, à la douleur du corps, qui d'ailleurs, d'après le critère de la sensation affective, est le seul mal. L'ataraxie — l'absence de désordre de l'âme — sera donc relative à l'absence de douleur du corps, non dans le présent seulement mais dans tout le temps (si les dieux ne peuvent rien nous faire et si la mort est absence de sensation, la menace de tourments à venir disparaît pour une large part ; quant aux autres hommes, et aux risques qu'ils font peser sur l'intégrité et le bon état de notre corps, nous pouvons escompter que la barrière des amis — et de ceux qui sont bien disposés à notre égard[1] — nous en protégera.

D. La sagesse pratique ou prudence (φρόνησις) et le choix des plaisirs.

D'après ce qui précède, le principe de la conduite de la vie est certes de s'en tenir au plaisir, mais au plaisir non seulement présent mais passé et à venir : au plaisir *pour tout le temps* de la vie. Cueillir abstraitement le plaisir du moment n'est pas épicurien. Il faut vivre en fonction du « tout de la vie », ὁ ὅλος βίος (*Maxime* XXI), et de façon à assurer, pour la vie « tout entière » (Aristippe, au contraire, « ne voyait dans la vie que des instants détachés de jouissance et comme des tronçons de bonheur », Guyau, p. 42), le maximum de plaisir et le minimum de douleur.

C'est au nom du plaisir que l'on refusera certains plaisirs et que l'on acceptera certaines douleurs. Choisir les plaisirs et les douleurs qu'il faut, c'est le rôle de la prudence, laquelle est « plus précieuse même que la philosophie » (132), car la philosophie (théorique)

1. Cf. *Maxime* XXXIX.

nous donne le vrai, mais la prudence le discernement concret du bon et du mauvais, de ce qui, dans la pratique, est à choisir et de ce qui est à éviter, à fuir.

Sans doute aucun plaisir n'est, comme tel, un mal, mais les choses qui nous donnent du plaisir, étant choses concrètes et mélangées, ne se réduisent pas à leur aspect plaisant : elles ont aussi d'autres aspects. Tel corps agréable au goût peut être nuisible et cause de douleurs : cela tient à sa composition atomique (cf. *Maxime* VIII, *Sentence* 16).

On ne reproche pas aux débauchés de chercher le plaisir, mais au contraire de ne pas le chercher assez rigoureusement, de ne mettre aucun art véritable dans leur recherche du plaisir, de sorte qu'au total la vie qu'ils mènent présente plus d'inconvénients que d'avantages (cf. *Maxime* X).

L'épicurien, ayant l'œil au déroulement, dans l'avenir, des conséquences de ses actes, tient à distance le plaisir présent, afin de ne pas le laisser influencer son jugement plus que les plaisirs et douleurs à venir. Il est donc libre à l'égard des plaisirs : éventuellement (s'il s'agit, par exemple, des « plaisirs du luxe », ἐκ πολυτελείας ἡδοναί, gros d'incommodités) il les méprise, « non pour eux-mêmes, mais à cause des ennuis qui les suivent » (Stob. : 181 Us.).

Qu'en est-il, en particulier, des plaisirs de l'amour et de la table ? La prudence n'oblige évidemment pas à se priver des plaisirs d'Aphrodite (Lucr. IV, 1073-1074), si on peut les avoir purs de toute complication, mais cela n'est pas aisé (cf. *S.V.* 51 [1]) ; et de toute façon ils ne sont pas essentiels au bonheur. Quant aux *poikilmata* dans le domaine alimentaire, aux choses qui « varient le plaisir » de boire et de manger, les §§ 130-132 de la *Lettre à Ménécée* confirment qu'ils ne sont, par le sage, ni désirés ni recherchés : le plaisir qui est la « fin » est seulement celui de ne ressentir aucune douleur, ni aucun trouble. Mais ils sont acceptés *à l'occasion*, car s'ils ne donnent pas plus de plaisir, à qui a faim, que les mets simples, comme le pain et l'eau, ils en donnent autant ; et, s'il y a du poisson, il n'y a pas de raison de vouloir à tout prix du pain et de l'eau.

E. Les vertus.

Les vertus n'ont aucune valeur, à moins qu'elles ne servent au plaisir. C'est pourquoi il faut « choisir les vertus à cause du plaisir et non pour elles-mêmes, comme la médecine à cause de

1. On en trouvera la traduction dans Solovine (p. 106) — ou dans J. Brun (p. 152). Solovine la considère comme extraite d'une lettre d'Epicure à un jeune disciple, cela après Bailey (p. 383) qui y trouve trace d'un humour inhabituel chez Epicure. On sait aujourd'hui qu'elle provient d'une lettre de Métrodore (Vogliano 1936 ; cf. Arrighetti, p. 555).

la santé » (D.L. X, 138). « J'invite aux plaisirs durables, dit Epicure, non aux vertus qui ont de vides, sottes et tracassantes espérances de fruits » (*A Anaxarque* = 116 Us.).

Le § 132 de la *Lettre à Ménécée* énumère trois vertus (cf. aussi *Maxime* V) : il n'est pas possible de vivre ἡδέως, « avec plaisir », sans vivre φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως. Ces vertus proviennent de la prudence, φρόνησις. « φρόνησις » se retrouve dans φρονίμως, « avec prudence ». Il faut donc distinguer la prudence, comme mère de toutes les vertus, et la « prudence » comme l'une des vertus. Comment comprendre la différence entre la prudence et « vivre avec prudence », et que la prudence apparaisse ainsi deux fois ? Cicéron explique : « Et ce n'est pas assez de juger de ce qu'on doit faire ou ne pas faire : il faut de plus savoir se tenir à ce qu'on a jugé » (*De Fin.* I, 14, 47). Juger de ce qu'on doit faire, ou ne pas faire, est l'œuvre de la *phronèsis*. Mais cela ne suffit pas : il faut encore *vivre* en suivant les conseils de la prudence, et c'est là l'œuvre des vertus. C'est pourquoi la première chose qu'elle conseille, les premiers biens qu'elle discerne, sont les vertus elles-mêmes, et parmi elles, en premier lieu, elle-même comme vertu, c'est-à-dire comme habitude : pour résoudre le problème de maximum et de minimum, qui est celui de la conduite de la vie (maximum de plaisir, minimum de douleur), il faut prendre l'habitude, avant de se précipiter sur un plaisir ou de fuir une peine, de peser les conséquences ; l'homme « prudent » ne s'abandonne pas à sa spontanéité, il vit en réflexion. Le premier conseil de la prudence est : « réfléchis », c'est-à-dire que la prudence se conseille elle-même.

Qu'est-ce, maintenant, que vivre καλῶς et δικαίως ? Notre vie est celle d'un homme parmi les hommes. Elle se déroule en fonction de l'opinion et de la loi. A l'égard de l'opinion, il faut vivre καλῶς (*honeste*), à l'égard de la loi δικαίως (*juste*, Cic. *De Fin.* I, 18, 57). Vivre καλῶς, c'est vivre de façon à ne jamais ressentir la honte. On peut, par exemple, aimer l'argent sans injustice. Ce n'en est pas moins honteux (αἰσχρόν), car « il est malséant d'épargner sordidement, même en respectant la justice » (*S.V.* 43). Mais, naturellement, l'opinion qui compte n'est pas celle de la foule (des nombreux, *oi polloi*, *S.V.* 81), mais celle de l'ami homme de bien. C'est un précepte d'Epicure (Sén. *Ep.* 11, 8 = 210 Us.) qu'« il nous faut faire choix d'un homme de bien et l'avoir constamment devant nos yeux de manière à vivre comme sous son regard et à régler toutes nos actions comme s'il les voyait » (trad. Noblot). Les amis vivent comme s'ils étaient toujours sous le regard l'un de l'autre, et en dernière analyse sous le regard d'Epicure. Celui qui se sent toujours sous le regard du Maître vit καλῶς. « Agis en tout comme si Epicure regardait » (Sén. *Ep.* 25, 5 = 211 Us.) : tel est l'impératif de l'honnêteté.

La vertu de justice est, elle, purement négative. Il s'agit de respecter la justice mise en place par les hommes — les lois

positives — bien qu'elle n'ait en soi aucune valeur, car si l'on commet quelque délit ou crime, n'étant jamais sûr de n'être pas pris, on sera toujours dans la crainte : « L'action injuste n'est pas un mal en elle-même, mais par la crainte qui vient de ce qu'on doute si elle échappera à ceux qui se tiennent en punisseurs de telles actions » (*Maxime* XXXIV). Rien n'étant juste par nature (*nihil justum esse natura*, Sen. : 531 Us.), il faut éviter les fautes, mais parce qu'on ne peut éviter les craintes, et s'abstenir du crime parce qu'on ne peut être sûr d'échapper au châtiment (cf. *Maxime* XXXV). Est-ce à dire que le disciple d'Epicure qui — simple supposition — aurait la certitude de l'impunité pourrait commettre un crime ? Nullement : certes il n'hésiterait plus devant la mauvaise action comme injuste, mais il la repousserait comme honteuse (sans que la vertu de justice soit pour autant incluse dans celle d'honnêteté, car il est bien des actions « injustes » — contraires à la loi positive —, et dont par conséquent il faut s'abstenir, qui ne sont nullement honteuses, aux yeux de l'Epicurien, par exemple le fait de ne pas assurer au corps du défunt la sépulture rituelle). Et surtout l'action injuste ne présente pas d'intérêt pour lui, car, limitant ses désirs à la satisfaction de ses besoins réels (= naturels), en eux-mêmes finis, il n'a besoin que de ce qui est « facile à se procurer » (*A Ménéc.* 130, 133 ; *Maximes* XV, XXI), ce qui signifie notamment : sans porter tort aux autres. On peut parler d'un droit « naturel », non pas en un sens normatif, mais comme d'un moyen de reconnaître « ce qui est utile pour ne pas se faire du tort les uns aux autres ni en subir » (*Maxime* XXXI) : si les hommes limitent leurs exigences à la satisfaction de leurs désirs « naturels » (fondés en nature), il n'y aura plus d'actions injustes consistant à se porter tort mutuellement, ni d'injustice en ce sens-là.

On ne peut vivre avec plaisir, c'est-à-dire heureux, sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, car si la vie est remplie de tout le plaisir possible et permis selon la nature, c'est que l'on mène une vie prudente et réfléchie, tenant compte du fait que la vie s'étend dans la durée, c'est que l'on vit sans reproche et avec honneur, prenant comme mesure le regard non du premier venu dans un jardin public mais de l'homme de bien et qui a part en quelque façon à la vérité épicurienne, c'est enfin que l'on vit avec justice, la sphère de vie du sage, la nôtre, étant tellement réduite (mais gagnant en intensité ce qu'elle perd en extension) qu'elle ne saurait se heurter aux lois positives et ne leur offre aucune prise. Inversement, si l'on vit avec prudence, honnêteté et justice, c'est que l'on est heureux (*A Ménéc.* 132 ; cf. *Maxime* V et Cic. *De Fin.* I, 18, 57), car si l'on contrôle sans effort et sans « tendre » sa volonté tout plaisir et toute douleur du moment, gouvernant notre vie présente en fonction de la vie « tout entière » et du « tout » de notre navigation, si l'approbation de ceux qui nous sont proches nous suit spontanément sans être recherchée

(*S.V.* 64), si nous n'éprouvons jamais le besoin de faire à autrui le moindre tort et si l'injustice n'a pas d'intérêt pour nous, c'est que nous sommes déjà riches de tous les biens réels, avons la force du sage — force qui ne naît pas de sa volonté mais de son bonheur fondamental —, et sommes déjà comblés par la vie, comme un vase auquel on ne peut ajouter une goutte de plus.

IV. – Quatrième condition (positive) du bonheur : la capacité d'endurer la douleur.

De même que la limite du plaisir, il faut avoir saisi la limite des maux : la douleur est ou intense mais brève, ou durable mais faible (*A Ménéc.* 133). La *Maxime* IV énonce le quatrième ingrédient du *tétrapharmakos* : « La douleur ne dure pas d'une façon ininterrompue dans la chair, mais celle qui est extrême n'est là que le temps le plus court, et celle qui surpasse à peine le plaisir corporel ne dure pas de nombreux jours ; quant aux maladies de longue durée, elles s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur ». Pourquoi les grandes douleurs sont-elles brèves ? Diogène d'Œnoanda l'explique incomplètement (42 Ch.) : « parmi les douleurs, celles qui sont les plus intenses ne peuvent durer, car, ou, enlevant rapidement la vie, elles sont enlevées aussi elles-mêmes[1], ou elles diminuent d'acuité ». Pourquoi diminuent-elles d'acuité ? Sénèque explique que les parties où siège la douleur « par l'excès de la douleur même, s'insensibilisent à la douleur » (*Ep.* 78, 8) : « Il y a, dans l'extrême souffrance, ce côté consolant, que, par une sorte de loi, on cesse de sentir quand la sensation s'est faite trop forte » (*ibid.* 10, trad. Noblot). La douleur est en effet le signe d'une destruction de la nature ; si cette destruction est trop radicale, les mouvements des atomes de l'âme qui se traduisent par la sensibilité algique ne peuvent même plus se produire. Ainsi ou l'on meurt (cf. 447, 448 Us.), ou, si l'on ne meurt pas, la douleur s'atténue nécessairement.

Rappelons, en outre, que si le jeune a, généralement, meilleure santé, le vieillard a l'avantage de pouvoir contre-peser les douleurs du corps par le souvenir des plaisirs passés, cela à la double condition que les plaisirs n'aient pas simplement glissé sur lui sans être, avec gratitude, recueillis et gardés, et que sa mémoire sache, au moins « affectivement », oublier les maux et les douleurs soufferts dans le passé, ne retenant que les jours heureux, à l'exclusion des autres[2].

1. Il en va, comme on sait, autrement aujourd'hui, où, grâce aux progrès de la médecine, la vie du patient mais aussi les tortures de l'agonie peuvent être longtemps prolongées.

2. « Il dépend de nous d'ensevelir en quelque sorte nos malheurs dans un oubli perpétuel et de conserver l'agréable et doux souvenir des choses heureuses » (Cic. *De Fin.* I, 17, 57). Montaigne objecte que nous n'avons pas « en notre pouvoir la science de l'oubli » (II, XII, éd. Plattard, p. 236). Mais, selon Epicure, le sage a précisément ce pouvoir.

V. – La condition suprême du bonheur et du savoir : la liberté

Dans les §§ 133-135 de la *Lettre à Ménécée*, Epicure définit les convictions théoriques fondamentales du sage au sujet de la causalité de ce qui arrive. Pour *se libérer* des opinions fausses sur les dieux et sur l'âme, sur le plaisir et la douleur, ainsi que de la crainte des dieux et de la mort, pour pouvoir parfois supporter la douleur, parfois aller au-devant d'elle, parfois repousser le plaisir, etc., il faut se croire libre ; il faut nécessairement être persuadé que certaines choses sont en notre pouvoir.

Dans ces §§, Epicure ne polémique pas contre les partisans de l'ἀνάγκη, quoi qu'en dise Arrighetti (p. 543). Car il distingue entre la nécessité et le destin ; il polémique contre les partisans du destin, mais il reconnaît le rôle de la nécessité. Il admet, en effet, trois sortes de causes — la nécessité, le hasard, la liberté —, et la nécessité est l'une d'elles.

A. Nécessité et liberté

Cicéron dit (*De fato*, 17, 39, trad. Yon) que deux opinions partageaient les anciens philosophes, « les uns pensant que tout ce qui arrive est soumis au destin, de telle sorte que ce destin lui donne force de nécessité : tel était l'avis de Démocrite... ; les autres croyant qu'il y a des mouvements volontaires de l'âme excluant la fatalité » — et, parmi ceux-ci, il aurait pu citer Epicure.

Pour Epicure, on ne peut admettre le destin (εἱμαρμένη) sans admettre la nécessité (Chrysippe, au contraire, niera que la nécessité découle du destin, et prétendra accorder le destin avec la liberté), mais on peut, évidemment — et c'est ce qu'il fait —, admettre la nécessité sans admettre le destin. Il suffit de considérer la nécessité comme n'étant pas *universelle* : *certaines* choses arrivent par nécessité, mais non *toutes*, la nécessité n'étant pas la cause unique.

Aétius dit que, selon Leucippe, « *tout* arrive par nécessité », qui est alors « la même chose que le destin »[1]. Car si *toutes choses*, πάντα, arrivent en vertu de la nécessité, il n'est pas possible d'échapper au destin. C'est le cas chez Démocrite, pour qui « tout advient par nécessité, le tourbillon étant la cause de la formation de toutes choses, tourbillon qu'il appelle précisément nécessité »[2].

Epicure ne nie pas la nécessité, il ne nie pas le tourbillon, il consent que la nécessité et le tourbillon puissent être, dans certains cas, associés (cf. *A Pyth.* 92) ; mais il nie que le monde

1. Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἱμαρμένην (D.K. 67 B 2).

2. πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει (D.L. IX, 45 : D.K. 68 A 1).

se soit formé, d'une manière nécessaire, à partir d'un tourbillon (*A Pyth.* 90), car, en ce cas, la nécessité jouerait un rôle trop grand. La nécessité joue un rôle trop grand si on la place à l'origine. C'est pourquoi Epicure ne nie pas, d'une manière générale, la nécessité, *il la limite* ; mais il nie la nécessité *à l'origine.*

Ce qu'il refuse, c'est que « *tout* arrive par la nécessité », c'est-à-dire le caractère universel de la nécessité, autrement dit le destin (car le destin n'est autre que la nécessité lorsque celle-ci est universelle).

Pourquoi ?

C'est, dit la *Lettre*, que la nécessité est « irresponsable » (ἀνυπεύθυνος), on ne peut lui demander des comptes. On ne peut adresser des reproches, des avertissements, demander des comptes qu'à un être libre. Comme le dit Diogène d'Œnoanda (32 Ch.) : « si l'on croit au destin, tout avertissement et tout blâme sont supprimés ».

S'il n'y a pas de liberté, il n'y a ni progrès intérieur ni guérison possibles, ni bonheur (lequel suppose une modification de soi par soi). Mais il n'y a même pas de vérité, car si quelqu'un se trompe, son affirmation est le produit de la nécessité (cf. *S. V.* 40), s'il dit vrai, elle est également le produit de la nécessité : il n'affirme donc pas parce qu'il voit que ce qu'il dit est vrai, mais parce qu'il ne peut faire autrement, non *pour* des raisons mais *par* des causes. Une telle « vérité » mécanique n'est pas la vérité, car elle ne peut ni se critiquer ni s'établir elle-même (celui qui dit la vérité de cette façon ne peut savoir qu'il la dit). Par conséquent, sans la liberté, il n'est ni bonheur, ni savoir, ni recherche de l'un ou de l'autre (c'est-à-dire qu'il n'est pas de méthode).

Il fallait donc, au sein de l'universelle nécessité (démocritéenne), introduire la non-nécessité. Mais, dans un univers régi universellement par la nécessité, il est impossible que la non-nécessité apparaisse à un moment donné. Il fallait donc placer cette non-nécessité à l'origine. Or tout s'explique par le mouvement des atomes. Il faut donc que le mouvement de l'atome ne relève pas de la seule nécessité.

Il y a trois causes des mouvements de l'atome : les chocs, la pesanteur, et ce que Diogène d'Œnoanda appelle la liberté. Lorsque le mouvement de l'atome est déterminé par les collisions avec d'autres atomes, il relève d'une nécessité externe, lorsqu'il est déterminé par la pesanteur qui entraîne l'atome vers le bas, il relève d'une nécessité intérieure (Lucr. II, 289-290), mais lorsque l'atome dévie spontanément de la direction qu'il suivait, sans que cette déviation soit déterminée par une quelconque influence extérieure ou par l'état antérieur de l'atome, on a un mouvement libre, c'est-à-dire ne découlant en vertu d'aucune nécessité d'un mouvement antérieur, indépendant de l'état antérieur de l'univers. Ce mouvement qui, comme le dit Lucrèce (II, 254), rompt les

lois ou pactes du destin, *foedera fati*[1], fait, selon Diogène d'Œnoanda (32 Ch.), la grande différence entre Démocrite et Épicure :

« Si quelqu'un recourt à la théorie de Démocrite, et affirme que les atomes n'ont aucun mouvement libre à cause de leurs chocs réciproques, d'où il semble que toutes choses se meuvent d'un mouvement forcé, nous lui dirons : « ne sais-tu donc pas, qui que tu sois, que les atomes ont aussi un mouvement libre (ἐλεύθερα κίνησις), que Démocrite n'a pas découvert mais qu'Epicure a mis en lumière, mouvement qui consiste en une déclinaison (παρεγκλιτική), comme il le montre à partir des phénomènes ? »

A propos de cette dernière affirmation : qu'Epicure démontre le *clinamen* « à partir des phénomènes » (ἐκ τῶν φαινομένων), Solovine (qui veut que le *clinamen* ne soit pas une trouvaille d'Epicure, en dépit des témoignagnes — cf. 280, 281 Us. — qui le lui attribuent expressément et en termes très précis)[2] écrit (p. 165) : « Cette affirmation est dénuée de sens, car Epicure ne pouvait pas s'appuyer sur les phénomènes pour introduire le « clinamen », étant donné qu'aucun corps en chute libre ne dévie spontanément de la ligne verticale ». Comme si démontrer le *clinamen* « à partir des phénomènes » signifiait en faire un *phainomenon* ! alors qu'il est, bien évidemment, un *adèlon*, qu'il faut certes démontrer « à partir des phénomènes », mais comme tous les *adèla*, c'est-à-dire par la méthode de non-infirmation telle qu'elle permet d'établir une explication comme la seule possible, à savoir par

1. En quoi les « pactes du destin » se distinguent-ils des « pactes de la nature » (*foedera naturae*) ? On ne peut admettre le destin sans admettre l'universelle nécessité. Alors la liberté est impossible. Le *clinamen* « rompt les lois du destin » et rend possible la liberté. Par le *clinamen*, qui signifie la non-nécessité à l'origine, la liberté se trouve insérée dans la nature. Les *foedera naturae* ne s'opposent pas à la liberté puisque, au contraire, c'est la nature qui nous rend libres. La liberté est niée par le destin, mais elle n'est pas niée par la nature. Elle est, au contraire, *incluse dans le pacte avec la nature* — comme la mort.

2. Les historiens qui ne s'arrêtent pas au point de vue de Solovine « invoquent : une lacune probable dans les fragments d'Epicure, le témoignage de Lucrèce qui consacre un long développement au *clinamen* (II, 216-293), développement qui pouvait suivre fidèlement un texte d'Epicure aujourd'hui perdu, celui de Cicéron qui critique cette théorie en l'attribuant toujours à Épicure (*De Fato*, 10, 22 ; 20, 46 ; *De Fin.* I, 6, 19 ; *De Nat. Deor.* I, 25, 69), celui de Diogène d'Œnoanda qui parle (32 Ch.) d'un « mouvement libre » des atomes, inconnu de Démocrite et mis en lumière par Epicure. En outre, ces mêmes historiens voient dans la théorie du *clinamen*, une théorie parfaitement en harmonie avec le reste de la physique d'Epicure. Tel est, entre autres, l'avis de J.-M. Guyau, de Cyril Bailey, de E. Bignone, de N.W. De Witt. C'est à ce point de vue que nous nous rallierons en invoquant : une longue tradition épicurienne qui n'attribue jamais cette théorie à un épicurien mais à Epicure lui-même, la brièveté des fragments d'Epicure qui nous sont parvenus, comparativement au volume de l'œuvre initiale dont Cicéron et Lucrèce pouvaient connaître des livres aujourd'hui perdus, et en cherchant à montrer que cette théorie ne vient pas rompre l'harmonie du système » (J. Brun, *L'Epicurisme*, pp. 58-59 ; nous insérons dans le texte les références données en notes).

infirmation de l'hypothèse contradictoire. L'opinion : « l'atome décline » est vraie parce que l'hypothèse contradictoire (celle de la nécessité universelle ou destin) se heurte au démenti des phénomènes, à savoir au *fait* de la liberté (ou même au simple fait qu'il y ait un monde, s'il est vrai que, comme le dit Lucrèce, II, 221-250, sans le *clinamen* les collisions atomiques n'eussent pu se produire et que la nature « n'eût rien créé », v. 224).

Les atomes, dans leur chute à travers le vide, s'écartent de la verticale. De combien ? De la quantité juste nécessaire pour qu'une déviation effectivement se produise tout en demeurant imperceptible (*adèlos*). Mais une déviation n'est-elle pas nécessairement perceptible ? En aucune façon, car, que les corps pesants tombant en chute libre « ne dévient absolument pas de la verticale, qui donc pourrait le discerner par la vue ? » (Lucr. II, 249-250). Il y a un seuil de discrimination visuelle. Il suffit de supposer une déviation tombant au-dessous du seuil ; et comme la déviation dont on a besoin est seulement une *déviation*, non *telle* déviation, on se contentera du minimum indispensable, c'est-à-dire que l'on admettra une déviation *minima* ou le minimum de déviation, τὸ ἐλάχιστον (le terme même d'Epicure, dit Cicéron, *De Fato*, 10, 22), le mot *minimum* signifiant ici seulement qu'il ne peut y avoir de déviation plus petite, toute déviation étant déviation d'*au moins* cette quantité : une déviation plus faible ne serait plus une déviation. Des déviations de plus en plus petites ne s'intercalent pas entre la déviation minima et la déviation zéro. Au contraire, il y a un saut de la déviation zéro (= non-déviation) à la déviation minima. L'atome dévie de la verticale de l'angle le plus petit possible, non d'un angle infiniment petit (notion qui ne saurait avoir de place dans le système épicurien), et par « le plus petit possible », il faut entendre : d'une grandeur telle que justement il y ait un « angle ».

De quelle façon le *clinamen* met-il fin au règne de la nécessité ? Avant tout, il faut le concevoir comme capable de jouer ce rôle. Ce n'est pas le cas s'il est, comme le dit G. Deleuze, « présent de tous temps ». Les atomes, dit Lucrèce, « à un moment indéterminé (*incerto tempore*), en un endroit indéterminé (*incertis locis*), s'écartent tant soit peu de la verticale, juste assez pour qu'on puisse dire que leur mouvement se trouve modifié » (II, 218-220, trad. Ernout). G. Deleuze (1961, p. 22) écrit néanmoins : « Le *clinamen* ou déclinaison n'a rien à voir avec un mouvement oblique qui viendrait par hasard modifier une chute verticale. Il est présent de tous temps : il n'est pas un mouvement second, ni même une seconde détermination du mouvement de l'atome, qui se produirait à un moment quelconque, en un endroit quelconque ». Le *clinamen* n'est pas, si l'on veut, un mouvement « second », car il n'est pas, comme le choc, cause seconde, mais, comme la pesanteur, cause première de mouvement. Toutefois il se produit bien à des moments et en des points indéterminés (« Incertus », dit Deleuze, « ne signifie

pas indéterminé, mais inassignable » : certes le moment et le lieu de la déviation sont inassignables, mais ils sont, de plus, indéterminés). Le principe de la déviation se trouve *ab aeterno* dans l'atome : cela signifie qu'il *peut* dévier en tout temps ; mais il ne dévie pas en tout temps. Car, en ce cas, à un moment quelconque, il ne peut pas ne pas dévier : nous retombons dans la nécessité sans faille, et le *clinamen* n'a servi à rien. G. Deleuze est amené à dire que « le *clinamen* ne manifeste aucune contingence, aucune indétermination » (p. 22). Mais s'il ne manifeste aucune contingence, c'est-à-dire s'il ne met pas fin au règne de la nécessité, à quoi sert-il ? Il manifeste, dit G. Deleuze, « la *lex atomi*, c'est-à-dire la pluralité irréductible des causes ou des séries causales, l'impossibilité de réunir les causes en un tout ». Or la pluralité irréductible des séries causales existe déjà chez Démocrite, où il n'est pas question de *clinamen*, et elle est assurée simplement par le vide, par le fait que les séries cinétiques sont rendues absolument indépendantes les unes des autres par le vide. Les rencontres se font toujours par hasard, il n'y a jamais d'unité réelle entre les séries, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de *logos* (c'est pourquoi le destin se définira tout autrement chez les Stoïciens que chez Démocrite, où il ne fait qu'un avec l'universelle nécessité sans qu'il y ait unité des causes).

Le *clinamen*, explique Lucrèce, sert à empêcher qu'un « mouvement nouveau naisse toujours d'un plus ancien suivant un ordre inflexible (*ordine certo*) » (II, 252), il sert à « empêcher que la cause suive la cause à l'infini » (v. 255). Qu'est-ce à dire ? Dans le système de Démocrite — le système de la nécessité —, on remonte de cause en cause à l'infini, tandis que, dans celui d'Epicure, on ne remonte pas à l'infini : les séries causales s'arrêtent, en remontant, aux déclinaisons des atomes, qui sont des commencements absolus. Comme le montre le texte suivant de Plutarque, le caractère fatal de la nécessité tient à ce que les séries causales n'ont pas eu de commencement : Démocrite dit que « les causes des événements présents n'ont aucun commencement, et que absolument toutes les choses qui ont été, sont et seront, sont complètement déterminées par une nécessité antécédente depuis un temps infini dans le passé » (D.K. 68 A 39). Nous avons dit qu'Epicure ne niait pas la nécessité, mais qu'il la *limitait*. Nous voyons maintenant comment : la nécessité ne joue que le long d'une série causale limitée dans le temps. Aucune chaîne de causalité nécessaire ne remonte à l'infini ; toutes sont suspendues à des causes premières, à des causes libres, à des commencements absolus (c'est-à-dire à des causes qui ne sont pas comme des anneaux *dans* une chaîne, mais comme des anneaux au bout d'une chaîne).

Epicure paraît admettre une entorse inacceptable au principe de causalité, un mouvement sans cause. Or il faut remarquer que c'est, au contraire, au nom du principe de causalité, et parce que « rien ne naît de rien », que les Epicuriens admettent la déviation

de l'atome. Il faut, dit Lucrèce (II, 284-287), reconnaître qu'il existe dans les atomes, « outre les chocs et la pesanteur, une autre cause motrice (*alia causa motibus*), d'où provient en nous le pouvoir de la volonté, puisque, nous le voyons, de rien, rien ne peut naître ». La liberté du vouloir est un phénomène, et, par conséquent, il faut l'expliquer. Cela ne se peut si toute la nature est assujettie à une causalité sans faille. Il faut donc admettre que les séries causales ne vont pas à l'infini, mais que, toujours et partout, d'une façon indéterminable à l'avance et imprévisible, des atomes « déclinent », c'est-à-dire que quelque chose commence. Cela paraît, certes, impossible, à qui songe, par exemple, à la nature au sens kantien, comme objet déterminé par les catégories. Mais, pour Epicure, la nature n'est pas un objet. Elle est un champ infini d'initiatives. Elle ne contredit pas la liberté ; en elle, au contraire, la liberté commence. Ce qu'elle est maintenant n'était pas déjà contenu dans ce qu'elle était. Mais, constamment, ces grains de nouveauté que sont les déviations des atomes, ces innombrables traits de génie de la nature, viennent bousculer le train-train nécessaire de la machine du monde. On avait la matière formée de petits corps absolument sans vide, solides, insécables, impénétrables, éternels, on a maintenant la *materies genitalis* (Lucr. I, 632), la *natura creatrix* (I, 629 ; II, 1116, etc.).

B. Le hasard

Le hasard se manifeste d'abord comme phénomène : le hasard dans les choses humaines est la Fortune, *Tychè*. Au IV^e^ siècle, et ensuite à l'époque hellénistique, on rend, et de plus en plus, un culte à la déesse *Tychè*, qui n'est plus un simple instrument aux mains des dieux, mais une déesse autonome. Car la perte, par les cités, de leur indépendance, entraîne la désaffection à l'égard des dieux traditionnels qui n'ont pas protégé les cités. Peut-être la Fortune les protégera-t-elle ? Elle devient la « Fortune de la cité » (*tychè tès poleôs*)[1].

Les deux caractères qu'Epicure, dans la dernière partie de la *Lettre à Ménécée*, donne du hasard : il est instable, ἄστατος, et il agit d'une façon désordonnée, ἀτάκτως, sont d'abord des caractères phénoménologiques. L'« instabilité » fait allusion à ce qu'on appelle les « hauts et les bas » ou les « vicissitudes » de la fortune. Quant au caractère de désordre qui, dans le monde humain, manifeste le hasard (qui donc, même s'il est déifié par « les nombreux », *oi polloi*, n'est pas un dieu), il a été développé par Lucrèce (V, 195-234) : la rareté des terres cultivables, l'infertilité du sol, la destruction des récoltes par la sécheresse, les pluies, la gelée, et encore les maladies (la peste...), la mort prématurée (en particulier la mort des enfants), etc., tout cela montre qu'aucune providence

1. Cf. E. Will, *Le monde grec et l'Orient*, t. II, p. 613.

ne veille sur l'homme, qu'aucune finalité ne préside à la répartition des biens et des maux ni n'oriente l'événement.

Si le hasard n'est pas un dieu, il n'est cependant pas une cause « inefficace », ἀβέβαιος : il fournit à l'homme non certes les biens et les maux, mais les « commencements » (ἀρχαί) de grands biens ou de grands maux, car nous lui devons la matière à partir de laquelle nous avons à sculpter notre vie. Le sage se dresse en face de la *Tychè* comme un combattant (D.L. X, 120 ; cf. Guyau, p. 96). Quelles que soient les « vicissitudes de la fortune », la dureté des coups du sort, il est bien décidé à ne pas se laisser abattre, mais au contraire, à défaut d'une Providence absente, à transmuter lui-même le mal en bien, et à tirer le meilleur parti de tout. Dans le *Peri tychès* de Démétrios de Phalère (vers 290 /280), il est question, dans un fragment que nous transmet Polybe, de « la fortune, cette absolue maîtresse de notre vie, qui change toute chose contre notre calcul (παρὰ τὸν λογισμόν) et signale sa puissance par tant de coups imprévus » (81 Wehrli). La fortune ironique se moque de notre raison calculante. Epicure emploie le même terme, *logismos*, mais il voit les choses autrement : dans la perspective non plus de la puissance de la *tychè*, de la chance, mais de la puissance du *logismos*, de la raison, comme faculté d'établir le compte vrai[1] : « La fortune, dit-il, a peu de prise sur le sage, car, les choses les plus grandes et les plus importantes, la raison calculante (λογισμός) les a réglées, et, pendant toute la durée de la vie, les règle et les réglera » (*Maxime* XVI). Le sage peut n'avoir pas de chance, mais il vaut mieux avoir sa raison et pas de chance qu'avoir de la chance et pas de raison (§ 135) ; car le peu que le sage aura lui sera toujours assez, tandis que le beaucoup que l'insensé aura ne lui sera jamais assez.

L'instabilité et le désordre que l'on voit dans les choses humaines, et qui sont le hasard comme phénomène, s'expliquent, selon les Epicuriens, par le fait que le hasard règne au niveau des principes, alors que, si la cause suprême était dieu, on aurait, à l'origine des choses, un anti-hasard. Certaines choses sont produites par la nécessité, « d'autres par le hasard, d'autres enfin par nous-mêmes » (*A Ménéc.* 133). Le monde, en ce cas, ne peut être le produit que de la nécessité et du hasard. Comme il y a trois causes du mouvement des atomes : les chocs, la pesanteur et la déclinaison, et que les deux premières relèvent de la nécessité, le hasard originel ne fait qu'un avec le *clinamen*. Or c'est ce hasard originel, consistant en la déviation sans cause antécédente de l'atome, qui seul est fécond et qui fait qu'il y a un monde, car la nécessité *ne produit rien*. Sans la déclinaison, il n'y aurait pas eu

1. Cicéron rend *logismos* par les deux mots *consilium* et *ratio* : « *Optime vero Epicurus, quod exiguam dixit fortunam intervenire sapienti, maximasque ab eo et gravissimas res consilio ipsius et ratione administrari* » (*De Fin.* I, 19, 62).

de choc (Lucr. II, 221-4) ; et sans doute il y aurait bien eu la pesanteur, mais elle serait restée stérile, incapable de rien produire. Si la cause est ce sans quoi il n'y aurait pas eu l'effet et avec quoi il y a l'effet, la cause suprême des choses est le hasard.

En quel sens parle-t-on ici de « hasard » ?

On peut distinguer : le hasard comme absence de fin, le hasard comme absence de cause, le hasard comme désordre.

Le hasard comme absence de fin (cf. Arist. *Phys.* II, 5, où Aristote définit le hasard par l'absence de fin — dans les faits qui sont susceptibles de revêtir le caractère de fins) règne dans l'univers d'Epicure, puisqu'il n'y a pas, dans la nature, de dessein, de finalité, de plan, de logos, de Providence, d'intelligence directrice; mais il règne aussi bien dans l'univers de Démocrite et de Leucippe. Le hasard comme absence de cause est exclu par le principe fondamental : « rien ne naît de rien ». Tout ce qui arrive dans la nature a sa cause dans la nature. Si le tout était universellement régi par la nécessité, la liberté ne s'expliquerait pas, elle naîtrait « de rien ». Et c'est au nom du principe de causalité qu'il a fallu, comme le dit Diogène d'Œnoanda, placer la « liberté » dans l'atome. Mais la déviation de l'atome n'est-elle pas sans cause ? Elle est sans cause antécédente, c'est-à-dire qu'elle ne vient s'insérer dans aucune chaîne causale, mais elle n'est pas sans cause absolument : elle s'explique par une propriété de liberté inhérente à l'atome. C'est-à-dire qu'appartiennent à l'atome non seulement l'indépendance à l'égard de toute cause extérieure, mais l'indépendance à l'égard de ses propres états antérieurs.

Reste le hasard comme désordre. Nous avons vu qu'agir de façon désordonnée, *ataktôs*, est, selon Epicure, le fait du hasard ; et nous avons parlé du désordre dans les choses humaines. Mais ce désordre phénoménal s'explique par un désordre fondamental. Lucrèce en voit une image dans l'agitation des grains de poussière au sein d'un rayon de soleil qui troue l'abscurité de nos demeures : une telle agitation permet de se figurer « ce qu'est l'agitation éternelle des corps premiers dans le vide immense » (II, 121-122). Ce qui constitue ici le hasard est le fait que les séries causales sont indépendantes les unes des autres, de sorte que les rencontres sont accidentelles. Mais ce hasard n'est encore que le hasard démocritéen ; et il ne contredit en rien à la nécessité : au contraire, il n'est que le règne de la nécessité mécanique. Or, selon Epicure, ce désordre de l'agitation en suppose un autre. Puisque, sans le *clinamen*, les collisions ne se seraient pas produites, et que le désordre d'agitation, alors, n'aurait pas existé, il faut placer, à l'origine du désordre d'agitation, un autre désordre : le *désordre des commencements*. Il consiste en ce que les diverses déviations n'ont, entre elles, aucune raison d'unité, et, considérées les unes par rapport aux autres, constituent une sorte de règne de l'aber-

rance et du caprice. Ce désordre des origines reflète[1] le désordre qui règne dans la société du temps d'Epicure entre les libertés, car la société de ce temps est, comme sans doute la nôtre aujourd'hui, une société détotalisée, a-cosmique, où chaque liberté est aberrante par rapport à l'autre.

C. La canonique épicurienne et le clinamen.

Il y a, pour Epicure, une expérience de la liberté, un phénomène « liberté ». Que faut-il entendre par là ? Simplement que l'expérience me montre que, *par moi*, certaines choses arrivent (par ma délibération, ma décision et mon action), qui, sans moi, ne seraient pas arrivées. Je suis pour quelque chose dans ce qui arrive dans le monde : je suis une cause commençante, et non pas seulement une cause enchaînante.

Je puis réaliser, ou ne pas réaliser, A. A, donc, peut être ou ne pas être, il est contingent. Si la liberté est réelle, et non pas une simple illusion, il doit y avoir de la *contingence* dans le monde : les événements futurs ne sont pas, tous, déterminés à l'avance ; ils sont, dans une large mesure, encore *indéterminés*.

La liberté, pour les Epicuriens, est réelle, comme tous les phénomènes, et comme « rien ne naît de rien », elle doit avoir une cause. On l'a vu : elle s'explique par la non-nécessité *à l'origine*, la non-nécessité du *clinamen*. Comme la déviation de l'atome n'est pas nécessitée par l'état antérieur de l'univers, sa rencontre avec un atome est contingente, et la contingence, non moins que la nécessité, est partout dans la nature.

Mais alors Epicure se trouvait obligé de répondre au nécessitarisme absolu de Diodore[2], et Diogène (X, 27) nous dit, effective-

1. Cette remarque ne nous semble impliquer aucune sorte de « réductionnisme » : quelles que soient les causes qui font naître les idées dans l'esprit des philosophes et les amènent à telle conception plutôt qu'une autre, la conception philosophique, une fois formulée, ne relève pas d'une juridiction autre que philosophique.

2. Diodore fut-il réellement le nécessitariste que nous présente Cicéron ? L'interprétation de Hintikka (*Aristotle and the « Master Argument » of Diodorus*, dans *Time and Necessity, Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford 1973, pp. 179-213) est encore conforme, sur ce point, à l'interprétation traditionnelle. Mais Hervé Barreau écrit de son côté : « Certains interprètes vont jusqu'à dire que, puisque Diodore a l'audace de restreindre le possible à ce qui est vrai ou le sera dans l'avenir, il affirme implicitement que la vérité de l'avenir est déjà déterminée et, par conséquent, que toute vérité est nécessaire. Il faut reconnaître que cette interprétation, qui est celle de Cicéron, est cohérente avec les préjugés du sens commun, que l'école de Mégare a été impuissante à détruire. Mais il faut répliquer, à la lumière de ce qu'on sait de la logique de Diodore, que nul plus que ce dernier ne s'est attaché, au contraire, à distinguer et à opposer les diverses modalités de la vérité » (« Le maître-argument de Diodore », p. 47, *Fundamenta scientiae*, Cahier n° 46, Université Louis Pasteur, Strasbourg). Mais l'interprétation nécessitariste du maître-argument n'a pas été inventée par Cicéron. Elle était déjà (comme H. Barreau le reconnaît lui même,

ment, qu'il avait écrit *Contre les Mégariques*. Selon Diodore[1], toute proposition étant, en vertu du principe de contradiction, vraie ou fausse, il est, par exemple, déjà vrai que j'irai à Athènes : en ce cas, il ne se peut pas que je n'y aille pas, l'action d'y aller est nécessaire, et ce n'est qu'en apparence que je puis y aller *ou non*. La possibilité de ne pas y aller est illusoire : puisqu'il n'est pas possible que je n'y aille pas, la seule possibilité est d'y aller. Le possible est supprimé, identifié au nécessaire. De la logique de Diodore résulte, comme de la physique de Démocrite, une « inflexible nécessité ». Il y a ce qui arrivera et ce qui n'arrivera pas : « tout ce qui arrivera, Diodore le déclare nécessaire, et tout ce qui n'arrivera pas, il le déclare impossible » (Cic. *De Fato*, 7, 13).

On trouve dans le *Peri hermèneias* (ch. 9), qui est considéré comme l'un de ses derniers ouvrages, la réplique d'Aristote à un tel fatalisme logique. Dire la vérité, c'est dire ce qui est, ou qui, même s'il n'est pas encore, ne peut pas ne pas arriver. Or tous les événements futurs ne sont pas dans ce cas, s'il est vrai, notamment, qu'une part de ce qui arrive dépend de l'homme, du libre-arbitre humain. De tels événements, pour l'heure, peuvent encore être ou ne pas être ; alors les propositions qui les énoncent ne sont pas, dès à présent, vraies — ou fausses. Car, en vertu même de l'essence de la vérité, lorsque l'indétermination est dans la chose même, elle doit être aussi dans les propositions correspondantes. Il est nécessaire qu'il y ait *ou non* demain une bataille navale, mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas (19 a 31-32). Ce qui est nécessaire : non l'un des termes de l'alternative, mais l'alternative elle-même. Ce qui peut être ou ne pas être n'est pas plus qu'il n'est pas, et, en ce cas, l'affirmation ou la négation ne sont pas déjà vraies, ou fausses, et l'une n'est pas plus vraie, ou fausse, que l'autre.

Epicure résout la difficulté de la même façon qu'Aristote. Il nie, dit Cicéron (*De Fato*, 10, 21), que « toute énonciation soit vraie ou fausse »[2]. Les propositions concernant les futurs dits « contingents » (et sans doute les nécessitaristes nient qu'il y en ait de tels, mais il ne s'agit que de résoudre la difficulté logique qui empêcherait, selon eux, de les admettre) ne sont « ni vraies ni fausses », disent les Epicuriens, ou « les disjonctions de contradictoires sont vraies, mais des choses qui y sont énoncées, ni l'une ni l'autre n'est vraie » (*ibid.* 16, 37). Une disjonction de contradictoires portant sur le futur est vraie comme disjonction, mais chacune des propositions qui la composent, prise à part, n'est ni

p. 28, p. 34) celle de Chrysippe et des premiers Stoïciens. Or plus on fait remonter, comme on y est contraint, une telle « fausse lecture » vers un temps proche de l'époque même de Diodore (qui survécut une vingtaine d'années à Aristote) et moins elle devient vraisemblable.

1. Le Diodore de Cicéron et de Chrysippe.
2. Cf. *Pr. Acad.* II, 30, 97 ; *De Nat. Deor.* I, 25, 70 (= 376 Us.).

vraie ni fausse. Il n'est pas plus vrai que faux que je mourrai demain (car il ne se peut pas que je ne meure pas, mais il se peut que je meure, ou ne meure pas, *demain*).

Chrysippe pensera, comme Epicure, que si toute énonciation est vraie ou fausse, ce qui arrive est fatal, mais comme, précisément, il veut conclure que tout est prédéterminé d'une façon causale, cela afin — compte tenu de la sympathie universelle — de conclure au destin, il fait tous ses efforts, dit Cicéron (*ibid.* 10, 21), pour « démontrer que tout *axiôma* est vrai ou faux ».

Carnéade (mort en 129/128) se proposera, comme Epicure, de défendre la liberté contre les partisans du destin. Mais il estimera qu'Epicure a eu tort sur deux points : en niant que, de deux propositions contradictoires portant sur le futur, l'une soit vraie et l'autre fausse ; en admettant le *clinamen*, qui est un mouvement sans cause. Il suffit, selon lui, de remarquer (*De Fato*, 12) que la vérité des événements futurs n'entraîne pas leur prédétermination, n'entraîne donc ni la nécessité ni le destin : ils peuvent être produits par des causes fortuites ou libres, telles que le mouvement volontaire lui-même ; et, quoique « vrais », ils n'en sont pas moins contingents et imprévisibles. Cette position sera celle de Bayle (mais, pour lui, il y a un Dieu — pour qui le grand-Mogol ira demain à la chasse, bien que, pouvant changer d'avis d'ici demain, il aille librement à la chasse).

La critique de Carnéade montre qu'il n'a pas saisi le problème qui se posait à Epicure. Epicure sait très bien que rien n'arrive sans cause ; et pour lui, comme pour Carnéade, les mouvements volontaires ne sont pas sans cause : ils ont leur cause en nous-même. Comme le dit Lucrèce (II, 261-262) : « de pareils actes ont chez nous leur principe dans la volonté ; c'est la source d'où le mouvement se répand dans nos membres ». Mais, précisément, il faut expliquer la liberté : « d'où vient cette liberté accordée sur terre à tout ce qui respire, d'où vient ce pouvoir[1] arraché aux destins ? » (v. 256-7). Autrement dit : *comment concevoir la nature pour qu'y soit possible la liberté* ? Si l'on ne répond pas à cette question, la liberté se trouvera être là, dans l'univers de la nécessité naturelle, d'une façon inexplicable. Elle sera un fait, un phénomène, sans cause, quelque chose que l'on ne parvient pas à insérer dans la nature, un mot vide, une illusion. Il faut, nous l'avons dit, placer le principe de la liberté *à l'origine* : sinon la liberté n'apparaîtrait jamais. C'est le *clinamen*. Mouvement sans cause ? Sans cause antécédente, oui, sans cause externe, mais non « sans cause », pas plus que le mouvement volontaire, car il est précisément conçu par analogie avec lui.

Il faut obligatoirement en effet que la notion (*prolèpsis*) de « déclinaison » soit conçue d'après quelque chose de sensible, dont nous ayons l'expérience. C'est le mouvement volontaire, plus

1. *Potestas* Lachm. (*voluntas* Lamb. Gius.) : *voluptas* OQU.

précisément le changement volontaire de direction. D'où vient, demande Lucrèce, ce pouvoir « par lequel nous allons là où la volonté nous conduit, et changeons, nous aussi [comme les atomes], la direction de nos mouvements (*declinamus item motus*), sans être déterminés par le temps ni par le lieu, mais suivant le gré de notre esprit lui-même ? » (II, 258-260). Par analogie avec ce qu'est, pour nous, lorsque nous marchons par exemple, le fait de changer de direction, nous attribuons un pouvoir de décliner à l'atome. On voit pourquoi Epicure a conçu la non-nécessité à l'origine comme un *clinamen*, une déviation des atomes, et pas autre chose : il fallait que la *prolèpsis* corresponde à une donnée d'expérience ; et notre expérience de la non-nécessité, c'est la liberté, comme auto-détermination, c'est-à-dire modification à notre gré de notre comportement parmi les corps. Or, sans doute, nous pouvons modifier notre comportement de bien des façons, mais dont la plupart : marcher plus ou moins vite, courir, grimper, tourner en rond, etc., ne peuvent s'appliquer à un atome, corps extrêmement petit, tombant, entraîné par son poids. Le simple changement de direction du mouvement, dont nous avons une « prolepse » parfaitement claire et évidente, était ici la seule chose à retenir.

Mais Epicure n'aurait-il pas dû admettre, comme plus tard Carnéade, que la vérité des événements futurs est compatible avec leur contingence, leur indétermination ? Il ne le semble pas. Quel sens y a-t-il à dire qu'il est vrai que Caton viendra demain au Sénat, alors que Caton lui-même ne sait pas encore s'il ira ? Selon Carnéade, on appellera vrais « les événements futurs dont il sera vrai dans la suite qu'ils arriveront » (Cic. *l.c.* 12, 27). Mais il ne s'agit pas de savoir si une affirmation portant sur le futur sera vraie *demain*, mais si on peut la dire vraie *dès à présent*. S'il y a une indétermination réelle dans le monde, ce qui est encore indéterminé, qui peut être ou ne pas être, n'est encore ni vrai ni faux et pas plus l'un que l'autre : Epicure a raison, semble-t-il, de l'admettre[1], en accord avec Aristote.

Conclusion : le sage (§ 135).

Le sage, qui, « ni en état de veille ni en songe », n'est en proie au désordre de l'âme, jouit, comme les dieux (*summa pax*, Lucr. II, 647), de la paix profonde.

Son bonheur inébranlable tient à ce qu'il vit « dans des biens immortels » : délivré, en effet, de la crainte des dieux et de la mort, et de toutes les causes de trouble, par la connaissance, « la vue de la nature et son explication » (*naturae species ratioque*,

1. « Tout adversaire du fatalisme et du déterminisme doit juger comme lui », dit Ch. Appuhn (Cicéron, *De la nature des dieux*, traduction et notes, p. 358, n. 94) — ce qui est visé sous le mot « déterminisme » étant la doctrine de l'universelle nécessité.

Lucr. III, 93). il voit les choses comme elles sont et comme elles s'accomplissent, il vit dans la vue de la vérité — et la vérité est évidemment immortelle.

La vérité est le tout. Le sage, dit Festugière (p. 98), goûte au « bonheur sans fin » des dieux en s'unissant à eux par la contemplation. Certes, il est important de voir les dieux comme ils sont en vérité, mais les dieux ne sont, malgré tout, que des parties de la nature, et ils ne sont pas intelligibles par eux seuls. Ils ne s'agit donc pas de « s'unir » spécialement aux dieux, mais de voir la vérité, et la vue de la vérité, c'est la vue du tout (*omne immensum*, Lucr. I, 74). Lucrèce décrit la volupté divine (*divina voluptas*, III, 28) dont il se sent saisi, à voir, à travers le vide tout entier, les choses s'accomplir (*totum videO per inane geri res*, III, 17).

A propos de l'ataraxie, Festugière écrit (p. 55) qu'« à moins de jouer sur les mots, on ne peut soutenir que cet état négatif remplisse, d'un contenu positif, la notion de béatitude ». Comment la simple *absence* de trouble peut-elle être le bonheur ? Mais l'absence de désordre est la positivité de l'équilibre. De plus, il faut comprendre que le non-trouble n'est atteint que par la vue de la vérité — qui est quelque chose d'extrêmement positif. A peine la voix puissante de la doctrine d'Epicure proclame-t-elle la vérité, dit Lucrèce, qu'« aussitôt » — mais alors seulement — « se dissipent les terreurs de l'esprit » (III, 14-16). Et voyant les choses s'accomplir dans la profondeur du vide, c'est alors, mais alors seulement, que viennent la délivrance (de toutes les craintes, terreurs et désordres de l'âme) et la paix (*pax* = *ataraxia*). Il ne faut donc pas séparer l'ataraxie de la vue de la vérité, car c'est dans le moment même où l'on voit la vérité que l'on éprouve la délivrance.

La vue de la vérité doit être entretenue par la méditation : méditation avec notre semblable, c'est-à-dire avec celui qui croit, comme nous, en la vérité épicurienne, donc méditation dans l'amitié (tous les amis ont la vérité et chacun l'a toute, car elle ne se divise pas), méditation, ensuite, avec nous-même, cela jour et nuit. Diogène (X, 6) fait allusion aux exercices philosophiques nocturnes des Epicuriens ; Lucrèce prolonge ses veilles philosophiques durant les « nuits sereines » (I, 142). Mais, de plus, il faut entendre que le non-trouble de l'âme du sage étant une disposition *irréversible* (nous allons y revenir) persiste durant le sommeil, où le sage, donc, reste égal à lui-même (D.L. X, 121), par conséquent garde, si l'on peut dire, le « contact » avec la vérité qui le fonde en permanence comme sage, comme homme-en-équilibre, comme sont toujours en parfait équilibre les corps des dieux. Et dès lors que l'esprit, lorsqu'il rêve, parmi les simulacres innombrables qui s'offrent à lui, fixe et arrête, on le sait (Lucr. IV, 962-986), ceux qui répondent aux préoccupations de la veille, le sage, si, par exemple, il a, durant la veille, médité sur les dieux (cf. Lucr. III, 18-24), ensuite, durant le sommeil, la nuit, dans le silence

des sens, ce sont les simulacres des dieux qu'il distinguera (puisque ce sont eux qu'il s'est préparé à distinguer, Lucr. IV, 804), et qui, alors, se présenteront clairement à son esprit.

Le sage, donc, est « comme un dieu » parce qu'il est en possession de l'éternelle vérité (Lucr. III, 13), et de la paix qu'elle procure. Cependant, la fin du texte — « *il ne ressemble en rien à un vivant mortel*, l'homme vivant dans des biens immortels » — étonne ; car les dieux sont immortels, exempts de toute douleur, de tout danger, de tout besoin, alors que le sage est mortel, souffre, a faim, etc. Pourtant la différence n'est pas telle que l'homme ne puisse, d'une certaine façon, s'égaler aux dieux.

A quoi tiennent les avantages dont profitent les dieux ? Simplement au hasard. Si les atomes étaient en nombre fini dans un espace infini, « ni la mer, ni la terre, ni les espaces lumineux du ciel, ni la race des mortels, *ni les corps sacrés des dieux* ne pourraient subsister un seul instant » (I, 1014-1016). C'est l'accident de la permanence indéfinie d'un même arrangement atomique qui fait le dieu, comme c'est l'accident de la production de corps composés corruptibles qui fait le vivant mortel, et les deux races, des immortels et des mortels, résultent au même titre des lois universelles du hasard. Le hasard fait le dieu, et l'homme, et leur différence. Mais cette différence peut être, d'une certaine façon, annulée. Car la pensée de l'homme joue le rôle d'un anti-hasard ; elle part à l'assaut du ciel : loin d'en être accablée, elle domine et annule les aspects négatifs de la condition humaine — la mort, la douleur, le besoin —, et nous rend capables, avec simplement du pain et de l'eau, de rivaliser en bonheur avec Zeus lui-même (*S.V.* 33, et 602 Us.). Alors, si les dieux sont heureux, le sage l'est aussi, la seule différence étant la durée plus longue du bonheur des dieux. Or, être heureux *plus longtemps* n'ajoute rien au bonheur (*Maxime* XIX), car tout bonheur porte en lui-même la limite ; la limite atteinte, il est complet, et le temps n'y fait plus rien.

La douleur, en particulier, dont la « nature » exempte le dieu (et par le mot « nature », il faut ici entendre non une quelconque finalité mais le hasard), et que l'homme, sage ou non, ressent dans son corps, n'est pas un obstacle au bonheur du sage, et, en cela, le sépare des autres hommes, le met du côté du dieu. « Il est impossible d'être heureux si l'on souffre, dans la chair ou dans l'esprit », dit Festugière (p. 47). En réalité, il est possible d'être heureux si l'on souffre dans sa chair. Qu'il suffise ici de rappeler la *Lettre à Idoménée* (D.L. X, 22 = 138 Us.) : « En vivant le jour *bienheureux*, qui est en même temps le dernier, de ma vie, je t'écris ceci. Les douleurs de vessie et d'entrailles que j'endure sont telles qu'elles ne peuvent être plus grandes ; mais elles sont contre-battues par la joie de l'âme au souvenir de nos raisonnements et de nos entretiens passés », et la lettre à un destinataire inconnu citée par Marc-Aurèle (IX, 41 = 191 Us.) : « Pendant ma maladie,

mes entretiens ne portaient jamais sur mes souffrances physiques..., mais je poursuivais l'étude des questions naturelles qui m'occupaient précédemment et je m'appliquais à ce point particulier : comment l'intelligence, tout en subissant le contre-coup de ces mouvements qui agitent le corps, se maintient-elle *exempte de trouble*, tout en veillant à son bien propre ? ...et *ma vie s'écoulait heureuse* et digne » (trad. Trannoy).

Il est vrai que l'aponie et l'ataraxie (la *non-douleur* dans le corps, le non-désordre dans l'âme) définissent l'état de bonheur — façon dont est ressenti l'équilibre parfait du corps et de l'âme. Pourtant le sage qui souffre dans son corps est heureux, comme on vient de le voir. Car il faut tenir compte d'un point essentiel : le fait que la sagesse est une disposition *irréversible*. « Celui qui est une fois devenu sage ne peut plus entrer dans la disposition contraire, pas même la feindre de propos délibéré » (D.L. X, 117 = 222 a Us.). Sans doute l'équilibre est la condition nécessaire du bonheur, mais il peut être réalisé de deux façons : soit par absence de déséquilibre (*aponia*), soit par rétablissement de l'équilibre. La douleur qu'éprouve le sage traduit un déséquilibre dans le corps. Mais la joie du souvenir contre-pèse la douleur, c'est-à-dire met en face de ce qui déséquilibre un poids égal qui rééquilibre ; et l'on a ainsi l'équivalent de l'*aponia*. Or le sage sait que sa réserve de bonheur (souvenirs heureux) lui permettra toujours de faire contrepoids à la douleur. Il a donc la certitude que la douleur ne pourra plus entamer son bonheur ; et dès lors elle ne le peut plus. La disposition du sage est d'assurance, de confiance inébranlable, πίστις βέβαιος (fondée, en dernière analyse, sur la connaissance, *A Pyth.* 85). Cette assurance, *pistis*, est l'élément capital du bonheur. Le sage est *paré pour toujours* ; il est maître de tout le temps — de l'avenir même, car il ne peut rien lui arriver (il sait qu'éprouvant le besoin, la douleur, il pourra les contre-battre de façon à rester sans trouble). Sans être un dieu (car celui-ci n'a pas à *rétablir*, en pesant en sens contraire des forces négatives, l'équilibre qu'il est), il est *comme* un dieu.

Ἐπίκουρος Μενοικεῖ χαίρειν.

122 Μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὁμοιός ἐστιν τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι. ὥστε φιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δὲ ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ᾖ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων. μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν.

123 Ἃ δέ σοι συνεχῶς παρήγγελλον, ταῦτα καὶ πρᾶττε καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ' εἶναι διαλαμβάνων. Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας

1. Pour Calliclès, parlant ici plus en Athénien qu'en sophiste (Adimante tient des propos semblables, *Rép.* VI, 488 d), la philosophie est bonne à connaître et à pratiquer, quoique avec modération, dans la jeunesse ; mais une telle occupation n'est pas digne d'un homme mûr, qu'elle détourne de servir l'Etat et rend ridicule, le laissant à « babiller dans un coin avec trois ou quatre jeunes gens » (*Gorgias*, 484 c-485 d). Pour Platon, d'un autre côté, la jeunesse est une période d'épreuve, de formation et de préparation, la véritable pratique philosophique étant réservée à l'âge mûr ; quant au bonheur de méditer et de philosopher à son aise, il n'appartient (et encore à temps partiel) qu'à ceux « qui survivront » (*Rép.* VII, 540 a), passé la cinquantaine. Pour Epicure, la philosophie, comme le bonheur lui-même, est de tout âge (on sait, par exemple, que Pythoclès, à qui est adressée la lettre sur les météores, mourut à dix-huit ans : cf. Arrigh., *Actes Budé*, p. 250).

2. Cf. *Sentences* 17, 19, 55. L'homme qui perd chaque jour sa jeunesse peut rester jeune « en biens » par la gratitude qu'il éprouve pour ce qui a été.

Epicure à Ménécée, salut.

122 Que nul, étant jeune, ne tarde à philosopher, ni, vieux, ne se lasse de la philosophie. Car il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard[1], pour assurer la santé de l'âme. Celui qui dit que le temps de philosopher n'est pas encore venu ou qu'il est passé, est semblable à celui qui dit que le temps du bonheur n'est pas encore venu ou qu'il n'est plus. De sorte que ont à philosopher et le jeune et le vieux, celui-ci pour que, vieillissant, il soit jeune en biens par la gratitude de ce qui a été[2], celui-là pour que, jeune, il soit en même temps un ancien par son absence de crainte de l'avenir. Il faut donc méditer sur ce qui procure le bonheur, puisque, lui présent, nous avons tout, et, lui absent, nous faisons tout pour l'avoir.

123 Ce que je te conseillais sans cesse, ces enseignements-là, mets-les en pratique et médite-les, en comprenant que ce sont là les éléments du bien vivre. En premier lieu, regardant le dieu comme un vivant incorruptible et bienheureux, conformément à la notion commune du dieu tracée en nous[3], ne lui attribue rien d'opposé à son incorruptibilité ni d'incompatible avec sa béatitude ; mais tout ce qui est capable de lui conserver la béatitude

3. Grâce à la nature qui, par les simulacres qui émanent des dieux, « en a imprimé la notion dans toutes les âmes » (*in omnium animis eorum notionem impressisset*), comme dit Cicéron (*De Nat. Deor.* I, 16, 43). D'après Epicure, dit-il encore (*ibid.* 17, 44), nous avons des dieux « des connaissances implantées en nous ou plutôt naturelles » (*insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus*), où nous traduisons, avec Appuhn, « innatas » par « naturelles » plutôt que par « innées », car, comme il le dit très bien (p. 353), « il n'était pas pour [Epicure] d'idées innées puisque la sensation est à l'origine de toute notion ». Sur ce point, nous ne pouvons qu'adhérer aux pages de G. Rodis-Lewis (particulièrement pp. 104 et 149-150).

μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστιν ἡ γνῶσις· οἵους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν. ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν
124 θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγισται βλάβαι ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλειαι. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.

Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς
125 ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλων. ὃ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδήπερ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἳ δ' οὐκέτι εἰσίν. Ἀλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὁτὲ μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὁτὲ δὲ ὡς ἀνάπαυσιν
126 τῶν ἐν τῷ ζῆν. <ὁ δὲ σοφὸς> οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν· οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναί τι τὸ μὴ ζῆν. ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἱρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται. Ὁ δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν εὐήθης ἐστὶν οὐ μόνον διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην

123 7 <οἱ> supplevit Gassendi.
124 3 post βλάβαι **scholia** : αἴτιαι τοῖς κακοῖς 9 ἄπειρον Aldobrandini : ἄπορον libri
126 1 <ὁ δὲ σοφὸς> ins. ex Usener

1. ὑπόληψις, que l'on traduit par « présomption », « supposition », « conjecture », est un équivalent de δόξα (D.L. X, 34) ; elle peut être vraie ou fausse. Comme le note Hicks (*ad loc.*), chez Aristote ὑπόληψις est souvent synonyme de δόξα (cf. Bonitz, *Index Ar.*, *s.v.*).

2. Accusations contre les méchants (*Scholie*).

Pour le *status quaestionis* sur ce passage, cf. Barigazzi (« Hermès », 1953, pp. 145-158), et récemment Bollack, *La pensée du plaisir*, pp. 98-101. αἴτιαι τοῖς κακοῖς nous paraît être une scholie : les dommages qu'ils subissent de la part des dieux, cela même porte accusation d'impiété contre les méchants (ces dommages provenant de l'opinion fausse qu'ils s'en font).

3. Ce passage a été imité par l'auteur du dialogue ps. — platonicien *Axiochos ou de la mort*, 369 bc (cf. l'étude de J. Chevalier, pp. 74 sq.).

4. Mourir signifie, pour la foule, être privé de toutes les bonnes choses dont on jouit dans la vie. Le thème est développé par Lucrèce (III, 894-920). Le sage, lui, ne quitte pas la vie avec un sentiment de privation (*Maxime* XX).

avec l'incorruptibilité, pense qu'il le possède. Car les dieux sont : en effet la connaissance qu'on en a est évidente. Mais ils ne sont pas tels que la foule se les représente ; car la foule ne garde pas intacte la notion qu'elle en a. L'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais celui qui attache aux dieux les opinions
124 de la foule. Car ce ne sont pas des prénotions mais des présomptions[1] fausses que les assertions de la foule au sujet des dieux. A partir de là viennent des dieux les plus grands dommages[2] et les plus grands avantages. Car, adonnés continuellement à leurs propres vertus, ils accueillent leurs semblables, considérant comme étranger tout ce qui n'est pas tel.

Habitue-toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous ; car tout bien — et tout mal — est dans la sensation : or la mort est privation de sensation. Par suite la droite connaissance que la mort n'est rien par rapport à nous, rend joyeuse la condition mortelle de la vie, non en ajoutant un temps infini,
125 mais en ôtant le désir de l'immortalité. Car il n'y a rien de redoutable dans la vie pour qui a vraiment compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la non-vie. Sot est donc celui qui dit craindre la mort, non parce qu'il souffrira lorsqu'elle sera là, mais parce qu'il souffre de ce qu'elle doit arriver. Car ce dont la présence ne nous cause aucun trouble, à l'attendre fait souffrir pour rien. Ainsi le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et, quand la mort est là, nous ne sommes plus. Elle n'est donc en rapport ni avec les vivants ni avec les morts, puisque, pour les uns, elle n'est pas, et que les autres ne sont plus[3]. Mais la foule fuit la mort tantôt comme le plus grand des maux, tantôt comme la cessation des choses de la vie[4]. < Le sage, au contraire, >[5]
126 ne craint pas de ne pas vivre : car ni vivre ne lui pèse ni il ne considère comme un mal de ne pas vivre. Et comme il ne choisit pas du tout la nourriture la plus abondante mais la plus agréable, de même ce n'est pas le temps le plus long dont il jouit mais le plus agréable. Celui qui[6] exhorte le jeune à bien vivre et le vieillard à bien mourir est niais, non seulement à cause de l'agrément de la vie, mais aussi parce que c'est une même étude que celle de

5. On ne peut guère douter, malgré J. Bollack (*op. cit.*, p. 108), qu'avec Meibom, puis Usener et les éditeurs récents, il ne faille insérer ici la figure du sage.

6. Peut-être (c'est ce que suggère Bignone) faut-il songer à Mimnerme (fin du VII^e s.), pour qui la vie vaut la peine d'être vécue seulement dans la jeunesse, car il n'est ni vie véritable ni vrai bonheur « sans la brillante Aphrodite », de sorte que, mourir valant mieux que vieillir, le vieillard, que « les femmes méprisent », n'a pas autre chose à espérer qu'une mort rapide, « sans maladie et sans chagrin » (voir A. Croiset, *Hist. de la litt. grecq.*, 3^e éd., t. II, pp. 117-122).

τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν. πολὺ δὲ χείρων καὶ ὁ λέγων καλὸν μὲν μὴ φῦναι,

φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι.

127 εἰ μὲν γὰρ πεποιθὼς τοῦτό φησιν, πῶς οὐκ ἀπέρχεται ἐκ τοῦ ζῆν ; ἐν ἑτοίμῳ γὰρ αὐτῷ τοῦτ' ἐστίν, εἴπερ ἦν βεβουλευμένον αὐτῷ βεβαίως· εἰ δὲ μωκώμενος, μάταιος ἐν τοῖς οὐκ ἐπιδεχομένοις.

Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον <οὔτε πάντως ἡμέτερον> οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος

128 ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. τούτων γὰρ ἁπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν <τῆς ψυχῆς> ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῴου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρώσεται. τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· <ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν> οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως

129 ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς

127 4 <οὔτε πάντως ἡμέτερον> epitome Laertii Diogenis in codice Vaticano gr. 96 : om. libri.

128 3 τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν cod. B. post correctionem : τὴν ἀταραξίαν B (ante corr.) : τὴν τοῦ σώματος ἀταραξίαν libr. cett.

128 8 <ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν> supplevit Gassendi

1. Cf. Montaigne : « Au nombre de plusieurs autres offices que comprend ce général et principal chapitre de savoir vivre, est cet article de savoir mourir » (*Essais*, III, XII, éd. Plattard, pp. 160-1).

2. Théognis, v. 427. Cf. Bacchylide, v. 160 ; Sophocle, *Œd. Col.* 1225 ; Aristote, dans Plut. *Cons. ad Apoll.* 115 be (44 Rose) ; Cic. *Tusc.* I, 48, 114.

3. Puisque (§ 133), si certaines choses dépendent de la nécessité ou du hasard, d'autres dépendent de nous.

4. Platon distingue les désirs nécessaires (= naturels, *Rép.* VIII, 558 e) et les désirs non nécessaires. Les désirs nécessaires le sont pour la vie même, pour le bon état du corps, ou les deux : la « simple nourriture » est à la fois indispensable à la vie et utile pour le bon état du corps (559 ab), l'*opson* (c'est-à-dire ce que l'on mange en sus du pain et du vin : cf. l'énumération de *Rép.* II, 372 c) est nécessaire pour le « bon état » (*euexia*) et la vigueur du corps (VIII, 559 b). Les désirs non nécessaires sont nuisibles au corps et à l'âme (559 b) : tels le désir de mets recherchés (*ibid.*), les désirs amoureux (559 c) ; certains non seulement vont au-delà de ce qui est indispensable ou réellement avantageux, mais sont même contre nature (désirs de l'inceste, du meurtre, IX, 571 d), et pourtant ils paraissent bien être « innés dans tous les hommes » (571 b). Ils se donnent carrière dans

bien vivre et celle de bien mourir[1]. Bien pire encore celui qui dit qu'il est beau de « n'être pas né », mais, « si l'on naît, de franchir
127 au plus tôt les portes de l'Hadès »[2]. Car, s'il est convaincu de ce qu'il dit, comment se fait-il qu'il ne quitte pas la vie ? Cela est tout à fait en son pouvoir, s'il y est fermement décidé. Mais s'il plaisante, il montre de la frivolité en des choses qui n'en comportent pas.

Il faut encore se rappeler que l'avenir n'est ni tout à fait nôtre ni tout à fait non nôtre[3], afin que nous ne l'attendions pas à coup sûr comme devant être, ni n'en désespérions comme devant absolument ne pas être.

Il faut, en outre, considérer que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires[4], les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns le sont pour le bonheur, les autres pour l'absence de souffrances du corps, les autres pour la vie
128 même. En effet, une étude de ces désirs qui ne fasse pas fausse route, sait rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de troubles de l'âme, puisque c'est là la fin de la vie bienheureuse[5]. Car c'est pour cela que nous faisons tout : afin de ne pas souffrir et de n'être pas troublés[6]. Une fois cet état réalisé en nous, toute la tempête de l'âme s'apaise, le vivant n'ayant plus à aller comme vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose par quoi rendre complet le bien de l'âme et du corps. Alors, en effet, nous avons besoin du plaisir quand, par suite de sa non-présence, nous souffrons, < mais quand nous ne souffrons pas, > nous n'avons plus besoin du plaisir[7].

Et c'est pourquoi nous disons que le plaisir est le principe
129 et la fin de la vie bienheureuse. Car c'est lui que nous avons reconnu comme le bien premier et connaturel[8], c'est en lui que nous trouvons le principe de tout choix et de tout refus, et c'est à lui que nous aboutissons en jugeant tout bien d'après l'affection

les rêves (571 c) ; de sorte qu'il y a dans l'homme une sorte d'opposition à la nature, de fond contre nature, qui se manifeste dans le rêve.

5. La fin en laquelle consiste la vie bienheureuse.

6. Cf. Lucr. II, 16-19 ; Sénèq. *Ep.* 66, 45 (= 434 Us.) : « Epicure reconnaît deux sortes de biens, qui composent la suprême béatitude : un corps affranchi de la douleur, une âme sans trouble. Ces biens ne s'accroissent pas, s'ils ont leur plénitude. Quelle marge en effet reste-t-il à la plénitude pour s'accroître ? Le corps est sans douleur : L'âme a mis en elle-même l'harmonie et la paix : comment parfaire cet état de tranquillité ? », trad. H. Noblot.

7. Cf. Stob. *Flor.* XVII, 35 (422 Us.) et v. *Maximes* III, XVIII. Epicure parlait (Dem. Lac. : De Falco, p. 25 = 187 Arrigh.) de « mesurer les plaisirs d'après les peines ».

8. συγγενικόν. Les êtres vivants, dès qu'ils sont nés, trouvent leur délectation dans le plaisir (D.L. X, 137).

κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. Καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἱρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν
130 πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα. τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατά τινας χρόνους ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ τοὔμπαλιν ὡς ἀγαθῷ.

Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον. οἵ τε λιτοὶ χυλοὶ ἴσην πολυτελεῖ διαίτῃ τὴν ἡδονὴν ἐπιφέ-
131 ρουσιν, ὅταν ἅπαν τὸ ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιρεθῇ· καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὰν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται. τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένους κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.

Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα
132 μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν. οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει

130 6 ἀρκώμεθα Cobet : χρώμεθα libri
131 5 προσερχομένους cod. Vaticanus gr. 96 ut Usener : *προσερχομένοις* pler. libri 8 τὰς ἐν ἀπολ. cod. Vaticanus gr. 96 : τὰς τῶν ἐν ἀπολ. libri

1. σύμφυτον. Le plaisir est lié à la nature d'une façon constante, il l'accompagne toujours.

2. « Bien que soutenant que tout plaisir est un bien et toute douleur un mal, [les Epicuriens] ne disent pas qu'il faut toujours choisir celui-là et fuir celle-ci, mais qu'on doit les mesurer d'après la quantité et non la qualité. Or il est clair que, de la quantité, rien d'autre que le raisonnement (*logos*) n'est juge. Quand ils disent qu'« il vaut mieux supporter certaines peines afin d'avoir des plaisirs plus grands », et qu'« il convient de s'abstenir de certains plaisirs afin de ne pas supporter des douleurs plus pénibles ». et toutes les autres choses de ce genre, c'est le raisonnement (*logos*) qui est juge » (Aristoclès, dans Eus. *Prép. évang.* XIV, 21, 3 = 442 Us.). Aristoclès veut montrer que les Epicuriens eux-mêmes, qui considèrent le plaisir et la douleur comme guides de ce qui est à accueillir ou à fuir, ne peuvent s'en tenir au critère du simple *pathos*, mais sont obligés de faire intervenir la raison, unissant les sens et l'intelligence, conformément à l'opinion d'Aristote.

3. Cf. *Maximes* XV, XXI ; Lucr. V, 1119.

4. « Epicure prétend que la plus maigre chère, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus dédaigné comme aliment et boisson, ne procure pas moins de

comme critère. Et parce que c'est là le bien premier et connaturel[1], pour cette raison aussi nous ne choisissons pas tout plaisir, mais il y a des cas où nous passons par-dessus de nombreux plaisirs, lorsqu'il en découle pour nous un désagrément plus grand ; et nous regardons beaucoup de douleurs comme valant mieux que des plaisirs quand, pour nous, un plaisir plus grand suit, pour avoir souffert longtemps. Tout plaisir donc, du fait qu'il a une nature appropriée < à la nôtre >, est un bien : tout plaisir, cependant, ne doit pas être choisi ; de même aussi toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas telle qu'elle doive toujours
130 être évitée. Cependant, c'est par la comparaison et l'examen des avantages et des désavantages qu'il convient de juger de tout cela[2]. Car nous en usons, en certaines circonstances, avec le bien comme s'il était un mal, et avec le mal, inversement, comme s'il était un bien.

Et nous regardons l'indépendance < à l'égard des choses extérieures > comme un grand bien, non pour que absolument nous vivions de peu, mais afin que, si nous n'avons pas beaucoup, nous nous contentions de peu, bien persuadés que ceux-là jouissent de l'abondance avec le plus de plaisir qui ont le moins besoin d'elle, et que tout ce qui est naturel est facile à se procurer, mais ce qui est vain difficile à obtenir[3]. Les mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux[4], une fois supprimée
131 toute la douleur qui vient du besoin ; et du pain d'orge et de l'eau donnent le plaisir extrême[5], lorsqu'on les porte à sa bouche dans le besoin. L'habitude donc de régimes simples et non dispendieux est propre à parfaire la santé, rend l'homme actif dans les occupations nécessaires de la vie[6], nous met dans une meilleure disposition quand nous nous approchons, par intervalles, des nourritures coûteuses, et nous rend sans crainte devant la fortune[7].

Quand donc nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l'interprètent mal, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l'âme, de n'être
132 pas troublée. Car ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes, ni celle des poissons et de tous les autres mets que porte une table somptueuse, n'engendrent

plaisir que les mets les plus recherchés pour les festins » (Cic. *De Fin.* II, 28, 90, trad. Martha).

5. « Du pain, de l'eau, voilà ce que la nature demande » (Sénèque, *Ep.* 25, 4).

6. Platon avait noté (*Rép.* VIII, 559 c) que les désirs nécessaires sont « utiles à notre activité » (*pros ta erga*).

7. Si nous « réduisons nos bagages », comme le dit Sénèque, à ce que la fortune ne peut nous ôter, nous n'avons plus à la craindre.

πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.

133 Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς, τὴν δὲ ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων ἐγγελῶντος <εἱμαρμένην καὶ μᾶλλον ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην γίγνεσθαι λέγοντος>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν
134 καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν (ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην), τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος (οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται) οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν (<οὐκ> οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι),

132 7 φιλοσοφίας cod. P post correctionem : *φιλοσοφία* cod. P (ante corr.) B Co 9 <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> suppl. Estienne
133 5 ἐγγελῶντος Bailey : *ἀγγέλλοντος : ἀγγέλωντος : ἀγγελῶντος* libri <εἱμαρμένην ... λέγοντος> exempli causa suppl. Usener
134 4 ὑπολαμβάνοντος Usener : ὑπολαμβάνων libri 5 <οὐκ> ins. Usener

1. La prudence épicurienne, pas plus que la prudence aristotélicienne (*Eth. Nic.* III, 5, 1112 b 11-16), ne délibère sur les fins (la nature, par la sensation, a désigné le plaisir comme le bien), mais Epicure fait des vertus de simples moyens (D.L. X, 138) et du plaisir la « fin de la nature », détruisant ainsi la majeure aristotélicienne du syllogisme pratique.

2. Nous indiquons par des chiffres romains les quatre composants du *tetrapharmakos*.

3. Epicure « méprise la dialectique et la tourne en ridicule » (*totam dialecticam et contemnit et inridet*), pour autant en particulier que, par le biais de l'application de la règle des contradictoires aux futurs singuliers contingents, elle aboutit à la négation de toute contingence et au nécessitarisme *universel*, c'est-à-dire au destin, alors qu'« il n'y a dans la nature aucune nécessité *de ce genre* » (*nulla autem in natura rerum talis necessitas*), i.e. universelle (Cic. *Pr. Acad.* II, 30, 97 = 376 Us.).

la vie heureuse, mais le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus, et chassant les opinions par lesquelles le trouble le plus grand s'empare des âmes.

Le principe de tout cela et le plus grand bien est la prudence[1]. C'est pourquoi, plus précieuse même que la philosophie est la prudence, de laquelle proviennent toutes les autres vertus, car elle nous enseigne que l'on ne peut vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, < ni vivre avec prudence, honnêteté et justice > sans vivre avec plaisir. Les vertus sont, en effet, connaturelles avec le fait de vivre avec plaisir, et le fait de vivre avec plaisir en est inséparable.

133 Qui, alors, estimes-tu supérieur à celui qui a sur les dieux des opinions pieuses (I)[2], qui, à l'égard de la mort, est constamment sans crainte (II), qui s'est rendu compte de la fin de la nature, saisissant d'une part que la limite des biens est facile à atteindre et à se procurer (III), d'autre part que celle des maux est ou brève dans le temps ou légère en intensité (IV), qui se < moque >[3] de ce que certains présentent comme le maître de tout, < le destin, disant, lui, que certaines choses sont produites par la nécessité >, d'autres par le hasard, d'autres enfin par nous-mêmes[4], car il voit que la nécessité est irresponsable, le hasard instable[5], mais que notre volonté est sans maître, et qu'à
134 elle s'attachent naturellement le blâme et son contraire (mieux vaudrait, en effet, suivre le mythe sur les dieux que de s'asservir au destin des physiciens : car, avec l'un, se dessine l'espoir de fléchir les dieux en les honorant, mais l'autre ne comporte qu'une inflexible nécessité), qui ne regarde le hasard, ni comme un dieu, ainsi que la foule le considère (car rien n'est fait par un dieu d'une façon désordonnée), ni comme une cause inefficace[6] (car il ne croit pas que le bien et le mal, qui font la vie bienheureuse, soient donnés aux hommes par le hasard, mais pourtant qu'il leur fournit

4. Pour Platon et Aristote, les causes des choses qui deviennent sont la nature, l'art et le hasard (*Lois* X, 888 e ; *Mét.* Z, 7, 1032 a 12-13), le « hasard » proprement dit pouvant être distingué de la « fortune » (*Mét.* Lambda, 3, 1070 a 6-7 ; *Phys.* II, 6, 198 a 6 sq.) et l'« intelligence » associée à l'« art » (*Lois* X, 889 c, 892 b) ou substituée à lui (*Phys.*, l.c.). La tripartition épicurienne se trouve chez Aristote : « les causes de toutes les actions humaines sont les unes extérieures, les autres intérieures à l'agent. Quand l'agent n'est pas lui-même la cause, l'action est due tantôt à la fortune (τύχη), tantôt à la nécessité » (*Rhét.* I, 10, 1368 b 32-35, trad. Dufour), mais Aristote précise immédiatement que cette nécessité est « tantôt la violence, tantôt la nature ». Aétius (I, 29, 5 = 375 Us.) atteste que, pour Epicure, « toutes choses adviennent par nécessité, volonté délibérée ou hasard », ce qui justifie l'insertion d'Usener.

5. « Epicure dit que le hasard (τύχη) est une cause inconstante (ἄστατον), variant suivant les personnes, les temps et les lieux » (Aétius I, 29, 6 = 380 Us.).

6. Une cause sans prise sur la réalité, et finalement sans effet.

135 κρεῖττον εἶναι νομίζοντος εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν· βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ παλῶς κριθὲν ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς <καὶ> πρὸς τὸν ὅμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὔθ' ὕπαρ οὔτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

135 1 νομίζοντος Usener : *νομίζειν* : νομίζων libri 3 σεαυτὸν Gassendi : ἑαυτὸν libri 4 <καὶ> ins. Diano 5 ζήσεις cod. B post correctionem ut Usener : ζήσῃ cod. P post corr.

135 les éléments de grands biens et de grands maux), qui croit qu'il vaut mieux être infortuné en raisonnant bien que fortuné[1] en raisonnant mal — le mieux, dans nos actions, étant de voir ce qui est bien jugé favorisé aussi par le hasard.

Ces choses-là, donc, et celles qui leur sont apparentées, médite-les jour et nuit en toi-même et avec qui est semblable à toi, et jamais, ni en état de veille ni en songe, tu ne seras sérieusement troublé, mais tu vivras comme un dieu[2] parmi les hommes. Car il ne ressemble en rien à un vivant mortel, l'homme vivant dans des biens immortels.

1. Favorisé par la chance. Cf. *Rhét.* III, 9, 1410 a 7 (= Isocr. *Panég.* 48) : « Souvent, par les caprices de la fortune, les prudents échouent et les imprudents réussissent ».

2. L'expression ne comporte aucune exagération rhétorique (cf. au contraire Lucrèce, V, 8 : « *deus ille fuit, deus* »).

ΚΥΡΙΑΙ ΔΟΞΑΙ

139 I Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

II Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

III Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῇ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ᾖ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον.

140 IV Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρχὶ ἢπερ τὸ ἀλγοῦν.

139 3 post τὸ τοιοῦτον **scholia** ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοείδειαν, ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.

MAXIMES CAPITALES

139 I L'être bienheureux et incorruptible n'a pas lui-même de soucis et n'en cause pas à autrui ; de sorte qu'il n'est sujet ni à la colère ni à la bienveillance : car tout ce qui est tel est le propre d'un être faible[1].

II La mort n'est rien par rapport à nous ; car ce qui est dissous ne sent pas, et ce qui ne sent pas n'est rien par rapport à nous.

III La limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination de toute douleur. Partout où se trouve le plaisir, pendant le temps qu'il est, il n'y a pas de place pour la douleur, ou le chagrin, ou les deux à la fois.

140 IV La douleur ne dure pas d'une façon ininterrompue dans la chair, mais celle qui est extrême n'est là que le temps le plus court, et celle qui surpasse à peine le plaisir corporel ne

1. Ailleurs il dit que les dieux sont vus par la raison — les uns donnés comme individuellement différenciés, les autres comme présentant entre eux une ressemblance parfaite — grâce au flux continuel de simulacres semblables qui ont trouvé leur accomplissement dans la formation de la même image ; ils ont la forme humaine (*Scholie*).

V Οὐκ ἔστι ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. ὅτῳ δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει ἐξ οὗ ζῆν φρονίμως, καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.

VI Ἕνεκα τοῦ θαρρεῖν ἐξ ἀνθρώπων ἦν κατὰ φύσιν ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἀγαθόν, ἐξ ὧν ἄν ποτε τοῦτο οἷός τ' ᾖ παρασκευάζεσθαι.

141 VII Ἔνδοξοι καὶ περίβλεπτοί τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι· ὥστε, εἰ μὲν ἀσφαλὴς ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀσφαλής, οὐκ ἔχουσιν οὗ ἕνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὡρέχθησαν.

VIII Οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὸ κακόν· ἀλλὰ τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικὰ πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν.

142 IX Εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονὴ τῷ χρόνῳ καὶ περὶ ὅλον τὸ ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἢ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως, οὐκ ἄν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί.

140 6 <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> suppl. Gassendi 7 ἐξ οὗ Bignone : οὐ libri ζῆν Gassendi : ζῇ libri 9 ἦν Usener : ἢ libri [ἀρχῆς καὶ βασιλείας] secl. Usener
142 1 τῷ χρόνῳ Arndt : καὶ χρόνω : τω ... χρόνω : *τῶ καὶ χρόνω* libri

1. La sagesse pratique « de laquelle proviennent toutes les autres vertus » (*Lettre à Mécénée*, 132).

2. Les plaisirs du corps et ceux de l'âme ne diffèrent pas en nature. Mais les plaisirs « de l'âme » sont éprouvés seulement dans la partie du corps où est localisé l'esprit (l'*animus*), tandis que les plaisirs « du corps » le sont partout où se répand l'*anima*. D'un autre côté, les plaisirs du corps, d'eux-mêmes, ne se « condensent » pas, ils sont éprouvés dans le présent et ensuite s'évanouissent ; l'âme seule, par l'attention et la mémoire, peut

dure pas de nombreux jours ; quant aux maladies de longue durée, elles s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur.

V Il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, < ni de vivre avec prudence, honnêteté et justice > sans vivre avec plaisir. Celui à qui manque ce à partir de quoi vivre avec prudence, honnêteté et justice[1], il n'est pas possible que celui-là vive avec plaisir.

VI Pour s'assurer la sécurité du côté des hommes, le bien du pouvoir et de la royauté est un bien selon la nature, pour autant qu'à partir d'eux on puisse se la procurer.

141 VII Certains ont voulu avoir renom et considération, pensant se procurer ainsi la sécurité du côté des hommes ; si, de la sorte, leur vie se passe dans la sécurité, ils ont obtenu le bien selon la nature, mais s'ils ne vivent pas dans la sécurité, ils n'ont pas ce à quoi ils ont tendu à l'origine, en suivant le propre de la nature.

VIII Aucun plaisir n'est en soi un mal ; mais les choses qui produisent certains plaisirs apportent en bien plus grand nombre les importunités que les plaisirs.

142 IX Si tout plaisir se condensait avec le temps, et s'il était présent dans tout l'organisme, ou dans les parties les plus importantes de notre nature, les plaisirs ne différeraient pas les uns des autres[2].

« condenser » les plaisirs. Si tous les plaisirs, même ceux du corps (grâce à l'âme), se « condensaient » et duraient, et s'ils n'étaient pas présents seulement dans l'*anima* et le corps périphérique, ou dans l'*animus*, mais dans tout le corps, en tout cas dans ses parties principales (toutes celles sans doute comportant des points de sensibilité ; cf. notre *Lucrèce*, pp. 93-94), les plaisirs « du corps » et les plaisirs « de l'âme » ne différeraient pas entre eux.

X Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τούς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἄν ποτε εἴχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς πανταχόθεν ἐκπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐδαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν, ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν.

XI Εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

143 XII Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτεύοντά τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους· ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.

XIII Οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατὰ ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστώτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἁπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

XIV Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξερειστικῇ καὶ εὐπορίᾳ, εἰλικρινεστάτη γίνεται ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια.

144 XV Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει.

142 7 ἐκπληρουμένοις Diog. Œn., Usener : εἰσπληρουμένοις libri 10 τε τὸ μὴ κατανοεῖν Lachelier : τετολμηκὰ νοεῖν : *τετόλμηκα νοεῖν* libri
143 2 ὑποπτεύοντά Usener : ὑποπτευόμενόν τι libri 8 ἐξερειστικῇ Crönert : ἐξεριστικῆ (-κή) : *ἐξαιριστικῇ* : ἐξερεστικῇ libri

1. Les phénomènes du ciel et de l'atmosphère, la mort.
2. Notre *cosmos* et, au-delà, dans l'infinité de l'univers, les mondes, les dieux.

X Si les choses qui produisent les plaisirs des gens dissolus dissipaient les craintes de l'esprit au sujet des phénomènes célestes, de la mort et des douleurs, et enseignaient en outre la limite des désirs, nous n'aurions rien à leur reprocher, à eux comblés de plaisir de toute part, et ne recevant de nulle part ni la douleur ni le chagrin, ce qui est précisément le mal.

XI Si les conjectures inquiètes au sujet des phénomènes célestes ne nous tourmentaient en rien, et celles au sujet de la mort, qu'elle puisse être quelque chose ayant rapport à nous, et encore le fait de ne pas connaître les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions pas en plus besoin de la science de la nature.

143 XII Il n'est pas possible de dissiper la crainte au sujet des choses les plus importantes[1] sans savoir quelle est la nature du tout, mais en vivant dans une incertitude anxieuse de ce que disent les mythes ; de sorte qu'il n'est pas possible, sans la science de la nature, d'avoir des plaisirs purs.

XIII Il n'est d'aucune utilité de se procurer la sécurité vis-à-vis des hommes, si on laisse subsister les doutes angoissants au sujet des choses d'en haut, de celles qui sont sous la terre, et, en général, des choses qui sont dans l'infini[2].

XIV Si la sécurité du côté des hommes existe jusqu'à un certain point grâce à la puissance solidement assise et à la richesse, la sécurité la plus pure naît de la vie tranquille et à l'écart de la foule.

144 XV La richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer ; mais celle des opinions vides tombe dans l'illimité.

XVI Βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.

XVII Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.

XVIII Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονὴ ἐπειδὰν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀπεγέννησεν ἥ τε τούτων αὐτῶν ἐκλόγισις καὶ τῶν ὁμογενῶν τούτοις, ὅσα τοὺς μεγίστους φόβους παρεσκεύαζε τῇ διανοίᾳ.

145 XIX Ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.

XX Ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα, καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος παρεσκεύασεν. ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύσασα τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασε, καὶ οὐθὲν ἔτι τοῦ ἀπείρου χρόνου προσεδεήθη· ἀλλ' οὔτε ἔφυγε τὴν ἡδονὴν οὐδ' ἡνίκα τὴν ἐξαγωγὴν ἐκ τοῦ ζῆν τὰ πράγματα παρεσκεύαζεν, ὡς ἐλλείπουσά τι τοῦ ἀρίστου βίου κατέστρεψεν.

146 XXI Ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδὼς οἶδεν ὡς εὐπόριστόν ἐστι τὸ ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιροῦν καὶ τὸ τὸν ὅλον βίον παντελῆ καθιστάν· ὥστε οὐδὲν προσδεῖται πραγμάτων ἀγῶνας κεκτημένων.

XXII Τὸ ὑφεστηκὸς δεῖ τέλος ἐπιλογίζεσθαι καὶ πᾶσαν τὴν ἐνάργειαν, ἐφ' ἣν τὰ δοξαζόμενα ἀνάγομεν· εἰ δὲ μὴ πάντα ἀκρισίας καὶ ταραχῆς ἔσται μεστά.

145 7 προσεδεήθη Von der Mühll : προσεδεήθημεν : *προσεδέθημεν* libri 9 κατέστρεψεν Bywater : κατέστρεφεν libri

XVI La fortune a peu de prise sur le sage, car, les choses les plus grandes et les plus importantes, la raison calculante les a réglées, et, pendant toute la durée de la vie, les règle et les règlera.

XVII Le juste est le plus exempt de désordre, l'injuste est rempli du plus grand désordre.

XVIII Le plaisir dans la chair ne peut s'accroître une fois supprimée la douleur du besoin, mais il est seulement varié. La limite du plaisir de la pensée naît du fait de se rendre compte de ces choses mêmes, et de celles du même genre, qui sont cause pour la pensée des craintes les plus grandes.

145 XIX Le temps infini contient un plaisir égal à celui du temps limité, si de ce plaisir on mesure les limites par la raison.

XX La chair pose les limites du plaisir comme illimitées, et illimité est le temps qui le lui procure. Mais la pensée, qui s'est rendu compte de la fin et de la limite de la chair, et qui a fait disparaître les craintes au sujet de l'éternité, procure la vie parfaite, et n'a en rien besoin, en plus, d'un temps infini ; mais ni elle ne fuit le plaisir, ni, quand les circonstances ont amené le moment de quitter la vie, elle ne meurt comme s'il lui manquait quelque chose de la vie la meilleure.

146 XXI Celui qui connaît les limites de la vie sait qu'il est facile de se procurer ce qui supprime la douleur due au besoin et ce qui rend la vie tout entière parfaite ; de sorte qu'il n'a en rien besoin, en outre, des choses qui comportent la lutte (*agôn*).

XXII Il faut appliquer la réflexion à la fin qui est donnée, et à toute l'évidence à laquelle nous référons ce qui est opiné ; sinon tout sera plein de confusion et de désordre.

XXIII Εἰ μαχῇ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἂς ἂν φῇς αὐτῶν διεψεῦσθαι πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀναγωγὴν κρίνῃς.

147 XXIV Εἴ τιν' ἐκβαλεῖς ἁπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίῳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς. εἰ δὲ βεβαιώσεις καὶ τὸ προσμένον ἅπαν ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις καὶ τὸ μὴ τὴν ἐπιμαρτύρησιν, οὐκ ἐκλείψεις τὸ διεψευσμένον, ὡς τετηρηκὼς ἔσῃ πᾶσαν ἀμφισβήτησιν κατὰ πᾶσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς.

148 XXV Εἰ μὴ παρὰ πάντα καιρὸν ἐπανοίσεις ἕκαστον τῶν πραττομένων ἐπὶ τὸ τέλος τῆς φύσεως, ἀλλὰ προκαταστρέψεις εἴτε φυγὴν εἴτε δίωξιν ποιούμενος εἰς ἄλλο τι, οὐκ ἔσονταί σοι τοῖς λογοις αἱ πράξεις ἀπόλουθοι.

XXVI Τῶν ἐπιθυμιῶν ὅσαι μὴ ἐπ' ἀλγοῦν ἐπανάγουσιν ἐὰν μὴ συμπληρωθῶσιν οὐκ εἰσὶν ἀναγκαῖαι, ἀλλ' εὐδιάχυτον τὴν ὄρεξιν ἔχουσιν, ὅταν δυσπόριστον ᾖ <ἢ> βλάβης ἀπεργαστικαὶ δόξωσιν εἶναι.

XXVII Τῶν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.

XXVIII Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην.

146 7 μαχῇ Bywater : μάχη libri
147 1 ἐκβαλεῖς Cobet : *ἐκβάλλεις* : ἐκβάλλης : ἐκβαλλήσεις libri 7 κατὰ Bignone : καὶ libri.
148 6 ᾖ <ἢ> Usener : ἢ B : ἢ ceteri 11 κατεῖδε Madvig : κατεῖναι libri

1. Il y a quatre « natures » éternelles (cf. Stobée dans Usener, p. 239, note) : les atomes, le vide, le tout infini, les dieux (cf. Giussani, *St. lucr.* 261 sq.). Aucune n'est à craindre. Pas davantage ne sont à craindre, à l'échelle de la vie humaine, les choses qui durent longtemps : la terre, l'eau,

XXIII Si tu combats toutes les sensations, tu n'auras pas non plus ce à quoi te référant, tu puisses discerner celles d'entre elles que tu dis être trompeuses.

147 XXIV Si tu rejettes absolument une sensation quelconque et ne fais pas la distinction entre ce qui est opiné et qui attend confirmation, et ce qui est déjà présent comme donné dans la sensation, les affections et toute appréhension immédiate de la pensée, tu confondras même les autres sensations avec l'opinion vide, en sorte que tu subvertiras tout critère. Et si, dans les conceptions que forme l'opinion, tu assures avec la même fermeté tout ce qui attend, et ce qui n'attend pas, confirmation, tu ne laisseras pas de côté ce qui est erroné, parce que tu auras conservé entière l'incertitude dans tout jugement sur ce qui est conforme à la vérité ou ne l'est pas.

148 XXV Si, en toute circonstance, tu ne rapportes pas chacune de tes actions à la fin de la nature, mais que tu t'en détournes, en réglant ou ta fuite ou ta poursuite sur autre chose, tes actes ne seront pas cohérents avec tes discours.

XXVI Parmi les désirs, tous ceux dont la non-satisfaction n'amène pas la douleur ne sont point nécessaires, mais ils ont un appétit qu'il est aisé de dissiper, lorsque la chose désirée est difficile à se procurer ou qu'ils paraissent capables de causer un dommage.

XXVII De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié.

XXVIII La même pensée qui nous fait avoir confiance que rien d'éternel, ni même rien de longue durée[1], n'est à craindre, a reconnu aussi que, dans les choses mêmes dont les durées sont limitées, la sécurité qui est celle de l'amitié se réalise au plus haut degré.

149 XXIX Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ καὶ ‹ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ› οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι.

XXX Ἐν αἷς τῶν φυσικῶν ἐπιθυμιῶν μὴ ἐπ' ἀλγοῦν δὲ ἐπαναγουσῶν ἐὰν μὴ συντελεσθῶσιν, ὑπάρχει ἡ σπουδὴ σύντονος, παρὰ κενὴν δόξαν αὗται γίνονται, καὶ οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν οὐ διαχέονται ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν.

150 XXXI Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

XXXII Ὅσα τῶν ζῴων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλὰ μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον· ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.

XXXIII Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὁπηλίκους δήποτε ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι.

149 1 ‹ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ› suppl. Estienne 3 post γινόμεναι **scholia** φυσικὰς καὶ ἀναγκαίας ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνος ἀπολυούσας, ὡς ποτὸν ἐπὶ δίψους· φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαίας δὲ τὰς ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονήν, μὴ ὑπεξαιρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὡς πολυτελῆ σιτία· οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτε ἀναγκαίας, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις. ἀλγηδόνος Weil : ἀλγηδόνας libri
150 4 ἦν Usener : *οὐθὲν ἧ δίκαιον :* οὐθὲν ἢ οὐδὲ δίκαιον : ἐστιν οὐδὲ libri

l'air, le feu (même si la lutte des éléments doit un jour amener la destruction du monde), la mer, les phénomènes naturels réguliers, etc. Reste (à s'en tenir à la crainte durable — à la crainte comme étoffe de la vie humaine — et en laissant de côté l'effroi passager que provoquent des phénomènes de courte durée) que l'homme soit pour l'homme l'être le plus à craindre, car il n'est par nature ni doux ni sociable (551 Us. ; cf. Epict. II, 20, 6 = 523 Us.). Or, « il n'est pas possible d'être sans crainte quand on inspire la crainte » (537 Us.). La solution est l'amitié : l'ami est l'homme qui ne nous craint pas, et, corrélativement, que l'on ne craint pas. Avec lui, on se sent enfin en sécurité. A cause de ce sentiment fondamental de sécurité, les autres hommes aussi, que l'on craignait, cessent d'être craints.

149 XXIX Des désirs, les uns sont naturels et < nécessaires, d'autres naturels et > non nécessaires, d'autres ne sont ni naturels ni nécessaires mais naissent de l'opinion vide[1].

XXX Parmi les désirs naturels, mais qui n'amènent pas la douleur s'ils ne sont pas satisfaits, ceux où la tension est forte naissent en raison de l'opinion vide, et ce n'est pas par un effet de leur propre nature qu'ils ne se dissipent pas, mais par suite de la vide opinion de l'homme.

150 XXXI Le droit de la nature est le moyen de reconnaître ce qui est utile pour ne pas se faire du tort les uns aux autres et ne pas en subir[2].

XXXII Pour tous ceux des êtres vivants qui n'ont pas pu passer de contrat sur le point de ne pas faire de tort mais de n'en pas subir non plus, à l'égard de ceux-là[3], rien n'est juste ni injuste ; de la même façon aussi à l'égard des peuples qui n'ont pas pu ou n'ont pas voulu passer de contrat sur le point de ne pas faire de tort ni d'en subir.

XXXIII La justice n'est pas un quelque chose en soi, mais, quand les hommes se rassemblent, en des lieux, peu importe, chaque fois, lesquels et leur grandeur, un certain contrat sur le point de ne pas faire de tort ou de ne pas en subir.

1. Epicure considère comme naturels et nécessaires ceux qui font cesser la douleur, comme la boisson pour la soif ; naturels, mais non nécessaires, ceux qui varient seulement le plaisir, sans supprimer la douleur, comme les nourritures chères ; enfin ni naturels, ni nécessaires, par exemple les couronnes et l'érection de statues (*Scholie*).

2. La satisfaction des désirs naturels, fondés en nature, est la mesure du droit de chacun, pour autant qu'il est, lui aussi, fondé en nature. Si les hommes limitent leurs exigences à la satisfaction de leurs besoins réels (= naturels), fondamentalement finis, ils ne se porteront pas tort les uns aux autres.

3. Les animaux : incapables de contracter, ils ignorent le juste et l'injuste ; et il n'y a rien non plus, vis-à-vis d'eux, de juste ou d'injuste. Mais, comme on le voit chez Lucrèce, cela n'exclut pas, à leur égard, la sympathie, la tendresse.

151 XXXIV Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς.

XXXV Οὐκ ἔστι τὸν λάθρᾳ τι ποιοῦντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι, πιστεύειν ὅτι λήσει, κἂν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνῃ· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει.

XXXVI Κατὰ μὲν <τὸ> κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό, συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δήποτε αἰτίων οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.

152 XXXVII Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων, ἔχει τὸν τοῦ δικαίου καρακτῆρα, ἐάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται ἐάν τε μὴ τὸ αὐτό. ἐὰν δὲ νόμον θῆταί τις, μὴ ἀποβαίνῃ δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει. κἂν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δέ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττῃ, οὐδὲν ἧττον ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον τοῖς μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοὺς συνταράττουσιν ἀλλ' εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν.

153 XXXVIII Ἔνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περιεστώτων πραγμάτων ἀνεφάνη μὴ ἁρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια· ἔνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων οὐκέτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δὴ τότε μὲν ἦν δίκαια, ὅτε συνέφερεν εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων, ὕστερον δ' οὐκ ἦν ἔτι δίκαια ὅτε μὴ συνέφερεν.

151 5 ἐπὶ Sent. Vat. 6. Ménage : *ἀπὸ :* ὑπὸ libri 6 <τὸ> ins. Gassendi
152 3 χαρακτῆρα Usener : χώραν (χῶραν) εἶναι libri 4 νόμον θῆταί τις Usener : *μόνον θῆταί τις :* νομοτεθῆται τὶ libri 8 ἀλλ' εἰς τὰ Usener : ἀλλὰ πλεῖστα libri
153 1 καινῶν Aldobrandini : *κενῶν :* κοινῶν libri 3 καινῶν Gassendi : κενῶν : καὶ τῶν libri

151 XXXIV L'action injuste n'est pas un mal en elle-même, mais dans la crainte qui vient de ce qu'on doute si elle échappera à ceux qui se tiennent en punisseurs de telles actions.

XXXV Il n'est pas possible à celui qui commet clandestinement quelque chose de ce que les hommes ont convenu entre eux de ne pas commettre pour ne pas faire de tort ni en subir, d'être sûr qu'il ne sera pas découvert, même si, dans le présent, il y échappe dix mille fois, car, jusqu'à sa mort, l'incertain est s'il continuera à n'être pas découvert.

XXXVI Selon ce qui est commun, le juste est le même pour tous, car il est quelque chose d'utile dans la vie en commun des hommes entre eux ; mais selon la particularité du pays et de toutes les autres conditions, quelles qu'elles soient, alors une même chose n'est pas juste pour tous.

142 XXXVII Parmi les choses que les lois prescrivent comme justes, a le caractère du juste ce dont l'utilité se confirme dans la pratique de la vie en commun, que ce soit la même chose pour tous les hommes, ou non. Si quelqu'un établit une loi sans aller dans le sens de ce qui est utile à la communauté des hommes dans leurs rapports réciproques, cette loi-là n'a point la nature du juste. Et même si l'utile conforme au juste vient à changer, mais, pendant un certain temps, reste en accord avec la prénotion du juste, il n'est en rien moins juste pendant ce temps-là pour ceux qui ne se troublent pas eux-mêmes par des mots vides mais regardent les réalités.

153 XXXVIII Là où, sans que soient survenues des réalités extérieures nouvelles, les choses établies comme justes par les lois sont apparues, dans la pratique, ne pas correspondre à la prénotion du juste, ces choses-là n'étaient pas justes. Mais là où, des réalités nouvelles étant survenues, les mêmes choses établies comme justes n'étaient plus utiles, dans ce cas, elles étaient justes alors, quand elles étaient utiles pour la vie en commun des citoyens, mais, plus tard, elles n'étaient plus justes quand elles n'étaient plus utiles.

154 XXXIX Ὁ τὸ μὴ θαρρεῖν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἄριστα συστησάμενος, οὗτος τὰ μὲν δυνατὰ ὁμόφυλα κατεσκευάσατο, τὰ δὲ μὴ δυνατὰ οὐκ ἀλλόφυλά γε· ὅσα γε μηδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν, ἀνεπίμικτος ἐγένετο, καὶ ἐξωρίσατο ὅσα τοῦτ' ἐλυσιτέλει πράττειν.

XL Ὅσοι τὴν δύναμιν ἔσχον τοῦ τὸ θαρρεῖν μάλιστα ἐκ τῶν ὁμορούντων παρασκευάσασθαι, οὕτω καὶ ἐβίωσαν μετ' ἀλλήλων ἥδιστα τὸ βεβαιότατον πίστωμα ἔχοντες, καὶ πληρεστάτην οἰκειότητα ἀπολαβόντες οὐκ ὠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφήν.

154 3 ἐξωρίσατο Estienne : ἐξηρίσατο libri 5 τοῦ τὸ Meibom : *τοῦ τε* : τοῦ libri 6 ἥδιστα τὸ Usener : *ἥδιστον τὸν* : ἥδιστον καὶ : ἥδιστον libri

154 XXXIX Celui qui a le mieux contrôlé les éléments de trouble qui viennent du dehors, celui-là s'est fait un allié de ce qui peut l'être, et ce qui ne peut l'être, au moins il ne se l'est pas aliéné ; quant à tout ce vis-à-vis de quoi il n'a pas même eu un tel pouvoir, il a cessé d'avoir des relations avec, et il a écarté de sa vie tout ce qu'il lui était avantageux de traiter ainsi.

XL Tous ceux qui ont eu la possibilité de se procurer, grâce à ceux qui les entourent, le sentiment de complète sécurité, ont vécu ainsi les uns avec les autres avec le plus de plaisir, possédant la garantie la plus solide, et, après avoir eu en partage l'amitié dans sa plénitude, ils n'ont pas gémi, comme si son sort était digne de pitié, sur la mort de celui qui avait, avant eux, fini sa vie.

ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΙΣ

1 (= ΚΔ I)

2 (= ΚΔ II)

3 (= ΚΔ IV)

4 Πᾶσα ἀλγηδὼν εὐκαταφρόνητος· ἡ γὰρ σύντονον ἔχουσα τὸ πονοῦν σύντομον ἔχει τὸν χρόνον, ἡ δὲ χρονίζουσα περὶ τὴν σάρκα ἀβληχρὸν ἔχει τὸν πόνον.

5 (= ΚΔ V)

6 (= ΚΔ XXXV)

7 Ἀδικοῦντα λαθεῖν μὲν δύσκολον, πίστιν δὲ λαβεῖν ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἀδύνατον.

8 (= ΚΔ XV)

9 Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης.

4 σύντονον Usener : σύντομον *Vat.*

SENTENCES VATICANES

« Exhortation d'Epicure »

4 Toute douleur peut facilement être méprisée : celle qui a la souffrance intense a la durée brève, celle qui dure dans la chair a la souffrance faible.

7 Il est difficile, pour qui commet l'injustice, de rester caché, mais avoir la certitude de continuer à le rester, cela est impossible.

9 La nécessité est un mal, mais il n'y a aucune nécessité de vivre avec la nécessité[1].

1. On entend : l'homme peut toujours échapper à la nécessité par la mort (Sénèque, *Ep.* 12, 10 = 487 Us.). Cela n'est pas faux. Mais la pensée d'Epicure n'est pas tournée vers la mort, mais vers la vie. Parce que c'est librement que l'on meurt, c'est librement aussi que l'on vit ; et dans le fait même de vivre avec la nécessité s'affirme la non-nécessité, le caractère non universel de la nécessité. L'acte libre de mourir ne fait qu'un avec l'acte libre de vivre. Celui qui veut échapper à la nécessité en mourant lui a déjà échappé en vivant. Cela, c'est Epicure qui le lui révèle, et qui ainsi le ramène vers la vie.

10 (= Metrod. fr. 37)

11 Τῶν πλείστων ἀνθρώπων τὸ μὲν ἡσυχάζον ναρκᾷ, τὸ δὲ κινούμενον λυττᾷ.

12 (= ΚΔ XVII)

13 (= ΚΔ XXVII)

14 Γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι, δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι· σὺ δὲ οὐκ ὢν τῆς αὔριον ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησμῷ παραπόλλυται καὶ εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει.

15 Ἤθη ὥσπερ τὰ ἡμῶν αὐτῶν ἴδια τιμῶμεν, ἄν τε χρηστὰ ἔχωμεν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ζηλούμενα, ἄν τε μή, οὕτω χρὴ καὶ ‹τὰ› τῶν πέλας, ἂν ἐπιεικεῖς ὦσιν.

16 Οὐδεὶς βλέπων τὸ κακὸν αἱρεῖται αὐτό, ἀλλὰ δελεασθεὶς ὡς ἀγαθῷ πρὸς τὸ μεῖζον αὐτοῦ κακὸν ἐθηρεύθη.

17 Οὐ νέος μακαριστὸς ἀλλὰ γέρων βεβιωκὼς καλῶς· ὁ γὰρ νέος ἀκμῇ πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν πλάζεται· ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρᾳ καθώρμικεν τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι.

18 Ἀφαιρουμένης προσόψεως καὶ ὁμιλίας καὶ συναναστροφῆς ἐκλύεται τὸ ἐρωτικὸν πάθος.

14 γεγόναμεν Stobée : ἐγεγόναμεν *Vat.*
15 ζηλούμενα Weil : ζηλούμεθα *Vat.* ‹τὰ› ins. Weil.
16 1 βλέπων Wotke : βλέπτων *Vat.* ἀγαθῷ Thomas : ἀγαθῶ *Vat.*
17 1 νέος Thomas : νεός *Vat.*

11 Chez la plupart des hommes, ce qui est en repos est engourdi, ce qui est en mouvement est enragé.

14 Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant, qui n'es pas de demain, tu ajournes la joie ; la vie périt par le délai, et chacun de nous meurt affairé.

15 De même que nous apprécions les coutumes, celles qui nous sont propres, qu'elles soient bonnes et enviées par les autres hommes ou non, ainsi faut-il faire avec celles de nos voisins, s'ils sont équitables à notre égard.

16 Personne, voyant le mal, ne le choisit, mais attiré, comme par le bien, vers le mal plus grand que lui[1], on est pris au piège.

17 Ce n'est pas le jeune qui est bienheureux, mais le vieux qui a bien vécu : car le jeune, plein de vigueur, erre, l'esprit égaré par le sort ; tandis que le vieux, dans la vieillesse comme dans un port, a ancré ceux des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude.

18 Si l'on supprime la vue, et les rencontres, et la vie ensemble, la passion amoureuse disparaît.

1. Que le bien. Nous choisissons le mal qui a un aspect bon, ne voyant que cet aspect bon, et non le mal plus grand qui suit ; ainsi nous choisissons autre chose que ce que nous pensons choisir.

19 Τοῦ γεγονότος ἀμνήμων ἀγαθοῦ γέρων τήμερον γεγένηται.

20 (= ΚΔ XXIX)

21 Οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον· πείσομεν δὲ τὰς ἀναγκαίας ἐπιθυμίας ἐκπληροῦντες, τάς τε φυσικὰς ἂν μὴ βλάπτωσι, τὰς δὲ βλαβερὰς πικρῶς ἐλέγχοντες.

22 (= ΚΔ XIX)

23 Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἱρετή· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας.

24 Ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, ἀλλὰ γίνεται κατὰ ἔμπτωσιν εἰδώλων.

25 Ἡ πενία μετρουμένη τῷ τῆς φύσεως τέλει μέγας ἐστὶ πλοῦτος· πλοῦτος δὲ μὴ ὁριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία.

26 Δεῖ διαλαβεῖν ὅτι καὶ ὁ πολὺς λόγος καὶ ὁ βραχὺς εἰς τὸ αὐτὸ συντείνει.

27 Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθεῖσιν ὁ καρπὸς

19 ἀγαθοῦ Hartel : ἀγαθὸς *Vat.*
23 αἱρετή Usener : ἀρετὴ *Vat.*
25 2 ἐστὶ : ἐπὶ *Vat.*
26 2 συντείνει Hartel : συντίνει *Vat.*

1. En faisant violence aux désirs nuisibles, on ne fait pas violence à la nature : les désirs naturels, s'ils sont nuisibles, ne le sont pas en tant que naturels, mais en tant qu'ils comportent, du fait de l'opinion, la négation de la limite.

19 Le vieux oublieux du bien passé est dans l'état de quelqu'un qui est né aujourd'hui.

21 Il ne faut pas faire violence à la nature, mais la persuader : nous la persuaderons en contentant les désirs nécessaires, et aussi les désirs naturels s'ils ne sont pas nuisibles, mais en repoussant durement les nuisibles[1].

23 Toute amitié est par elle-même désirable[2] ; pourtant elle a eu son commencement de l'utilité.

24 Les visions des rêves n'ont pas reçu en partage la nature divine ni non plus le pouvoir divinatoire, mais elles se produisent suivant l'impact des simulacres.

25 La pauvreté, mesurée à la fin de la nature, est grande richesse ; la richesse sans la limite est grande pauvreté.

26 Il faut voir nettement que le discours abondant et le discours bref tendent vers le même < but >[3].

27 Dans les autres occupations, une fois qu'elles ont été

2. Le désir de l'amitié est « nécessaire pour le bonheur ». Pourtant, elle n'est pas un simple moyen pour une fin autre qu'elle : car, puisque nous ne vivons pas le bonheur séparément mais ensemble, elle est elle-même un aspect du bonheur.

3. Sans doute faut-il songer à la « recherche en commun par la discussion » (S.V. 74). Des deux interlocuteurs, l'un parle plus que l'autre (cf. les dialogues socratiques), mais ils tendent tous deux vers la vérité.

ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

28 Οὔτε τοὺς προχείρους εἰς φιλίαν οὔτε τοὺς ὀκνηροὺς δοκιμαστέον· δεῖ δὲ καὶ παρακινδυνεῦσαι χάριν φιλίας.

29 Παρρησίᾳ γὰρ ἔγωγε χρώμενος φυσιολόγῳ χρησμῳδεῖν τὰ συμφέροντα πᾶσιν ἀνθρώποις μᾶλλον ἂν βουλοίμην, κἂν μηδεὶς μέλλῃ συνήσειν, ἢ συγκατατιθέμενος ταῖς δόξαις καρποῦσθαι τὸν πυκνὸν παραπίπτοντα παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον.

30 (= Metrod. fr. 53)

31 Πρὸς μὲν τἄλλα δυνατὸν ἀσφάλειαν πορίσασθαι, χάριν δὲ θανάτου πάντες ἄνθρωποι πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν.

32 Ὁ τοῦ σοφοῦ σεβασμὸς ἀγαθὸν μέγα τῷ σεβομένῳ ἐστί.

33 Σαρκὸς φωνή τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἕξειν κἂν <Διὶ> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιτο.

27 3 μάθησιν Wotke : μάθησις *Vat.*
28 2 χάριν χάριν *Vat.* corr. Wotke.
29 1 φυσιολόγῳ Crönert : φυσιολογῶ *Vat.* χρησμῳδεῖν Usener : χρησμῶ δεῖ *Vat.*
32 σεβαστὸς ἀγαθῶν μετὰ τῶν σεβομένων *Vat.* corr. Usener
33 2 κἂν <Διὶ> Hartel : καὶ *Vat.*

menées à bien avec peine, vient le fruit ; mais, en philosophie, le plaisir va du même pas que la connaissance : car ce n'est pas après avoir appris que l'on jouit du fruit, mais apprendre et jouir vont ensemble.

28 Il ne faut approuver ni qui est trop prompt à l'amitié, ni qui est trop lent : car il faut être prêt même à s'exposer hardiment au danger, en faveur de l'amitié[1].

29 Pour ma part, je préférerais, usant de la liberté de parole de celui qui étudie la nature, dire prophétiquement les choses utiles à tous les hommes, même si personne ne devait me comprendre, plutôt que, en donnant mon assentiment aux opinions reçues, récolter la louange qui tombe en abondance, venant des nombreux.

31 (= Metrod. fr. 51 Körte). A l'égard de toutes les autres choses, il est possible de se procurer la sécurité, mais, à cause de la mort, nous, les hommes, habitons tous une cité sans murailles[2].

32 La vénération pour le sage est un grand bien pour qui le vénère[3].

33 Le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui a ces choses, et l'espoir de les avoir, peut rivalier < avec Zeus > en bonheur[4].

1. Trop de précipitation à se lier d'amitié est inconscience, trop d'hésitation est lâcheté. Il faut une décision mûrie et responsable : car l'amitié engage au point que l'on doit être prêt à courir pour l'ami même le risque de mort (cf. D.L. X, 121 b).

2. La sentence, transmise par diverses sources comme étant d'Epicure (cf. Arrighetti, *Ep.*, p. 562) est attribuée à Métrodore dans Stobée.

3. L'attribution à Epicure est discutée. La sentence pourrait être d'un disciple (Hermarque ? Polystrate ?).

4. L'introduction du nom de Zeus (que l'on justifie par les textes rassemblés sous le fr. 602 Us.) est repoussée par J. Bollack (*La pensée du plaisir*, p. 469).

34 Οὐχ οὕτως χρείαν ἔχομεν τῆς χρείας παρὰ τῶν φίλων ὡς τῆς πίστεως τῆς περὶ τῆς χρείας.

35 Οὐ δεῖ λυμαίνεσθαι τὰ παρόντα τῶν ἀπόντων ἐπιθυμίᾳ, ἀλλ' ἐπιλογίζεσθαι ὅτι καὶ ταῦτα τῶν εὐκταίων ἦν.

36 (= Hermarch.)

37 Ἀσθενὴς ἡ φύσις ἐστὶ πρὸς τὸ κακόν, οὐ πρὸς τὸ ἀγαθόν· ἡδοναῖς μὲν γὰρ σῴζεται, ἀλγηδόσι δὲ διαλύεται.

38 Μικρὸς παντάπασιν ᾧ πολλαὶ αἰτίαι εὔλογοι εἰς ἐξαγωγὴν βίου.

39 Οὔθ' ὁ τὴν χρείαν ἐπιζητῶν διὰ παντὸς φίλος, οὔθ' ὁ μηδέποτε συνάπτων· ὁ μὲν γὰρ καπηλεύει τῇ χάριτι τὴν ἀμοιβήν, ὁ δὲ ἀποκόπτει τὴν περὶ τοῦ μέλλοντος εὐελπιστίαν.

40 Ὁ λέγων πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι οὐδὲν ἐγκαλεῖν ἔχει τῷ λέγοντι μὴ πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.

41 Γελᾶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκειώμασι χρῆσθαι καὶ μηδαμῇ λήγειν τὰς ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας.

41 1 δεῖ Leopold : δεῖν *Vat.* 2 λήγειν Usener : λέγειν *Vat.* ὀρθῆς Hartel : ὀργῆς *Vat.*

34 Nous ne recevons pas autant d'aide, de la part des amis, de l'aide qui nous vient d'eux, que de la confiance au sujet de cette aide.

35 Il ne faut pas gâter les choses présentes par le désir des absentes, mais considérer que celles-là mêmes étaient appelées de nos vœux.

37 Faible, la nature est en relation avec le mal, non avec le bien : par les plaisirs, en effet, elle est conservée, mais, par les douleurs, elle est détruite.

38 Homme de rien du tout que celui aux yeux de qui nombreuses sont les bonnes raisons de quitter la vie[1].

39 N'est ami ni celui qui cherche toujours l'utile, ni celui qui jamais ne le joint à l'amitié : car le premier, avec le bienfait, fait trafic de ce qui se donne en échange, l'autre coupe le bon espoir pour l'avenir.

40 Celui qui dit que tout arrive par la nécessité n'a rien à reprocher à celui qui dit que tout n'arrive pas par la nécessité, puisqu'il dit que cela même[2] arrive par la nécessité.

41 Il faut rire et ensemble philosopher et gouverner sa maison et user de toutes les autres choses qui nous sont propres, et ne jamais cesser de proclamer les maximes de la droite philosophie.

1. Le sage peut comprendre que le non-sage se suicide, mais dans certaines situations extrêmes seulement ; pour le sage lui-même, aucune situation n'a rien d'« extrême ».
2. Le fait de dire que tout n'arrive pas par la nécessité.

42 Ὁ αὐτὸς χρόνος καὶ γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ καὶ ἀπολύσεως.

43 Φιλαργυρεῖν ἄδικα μὲν ἀσεβές, δίκαια δὲ αἰσχρόν· ἀπρεπὲς γὰρ ῥυπαρῶς φείδεσθαι καὶ μετὰ τοῦ δικαίου.

44 Ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεὶς μᾶλλον ἐπίσταται μεταδιδόναι ἢ μεταλαμβάνειν· τηλικοῦτον αὐταρχείας εὗρε θησαυρόν.

45 Οὐ κομποὺς οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικοὺς οὐδὲ τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονοῦντας.

46 Τὰς φαύλας συνηθείας ὥσπερ ἄνδρας πονηροὺς πολὺν χρόνον μέγα βλάψαντας τελείως ἐκδιώκωμεν.

47 (= Metrod. fr. 49)

48 Πειρᾶσθαι τὴν ὑστέραν τῆς προτέρας κρείττω ποιεῖν, ἕως ἂν ἐν ὁδῷ ὦμεν· ἐπειδὰν δ' ἐπὶ πέρας ἔλθωμεν, ὁμαλῶς εὐφραίνεσθαι.

49 (= ΚΔ XII)

50 (= ΚΔ VIII)

51 (Metrod.[1])

43 2 φείδεσθαι Wotke : φειδε... καὶ *Vat.*
44 ἐπίσταται Usener : παρίσταται *Vat.*
45 κομπούς Horna : κόμπους *Vat.*
46 μέγα βλάψαντας Hartel : μεταβλάψαντας *Vat.*
1. Cf. Vogliano, *Studi Ital. Filol. Class.*, 1936, pp. 267 sq.

42 Le même temps est à la fois celui de la naissance du plus grand bien et celui de la délivrance[1].

43 Aimer l'argent en enfreignant la justice est impie, sans l'enfreindre est laid : car il est malséant d'épargner sordidement, même en respectant la justice.

44 Le sage, confronté aux nécessités de la vie, sait, dans le partage, plutôt donner que prendre[2] : si grand est le trésor de la suffisance à soi-même qu'il a trouvé.

45 Ce ne sont pas des fanfarons, ni des artistes du verbe, ni des gens qui font étalage de la culture (*paideia*) jugée enviable par la foule, que forme l'étude de la nature, mais des hommes fiers et indépendants, et s'enorgueillissant de leurs biens propres, non de ceux qui viennent des circonstances.

46 Chassons complètement les mauvaises habitudes, comme des hommes méchants qui nous ont fait beaucoup de mal pendant longtemps.

48 Essayons de faire que la prochaine étape[3] soit meilleure que la précédente, tant que nous sommes en route ; mais, arrivés au terme, que la joie reste unie[4].

1. Avec la délivrance de toute douleur, le plus grand bien nous est donné par là même.
2. Litt. : « sait plutôt partager en donnant que partager en prenant ».
3. Au sens de « distance entre deux étapes » (Littré). La route vers la vie la meilleure a un terme : le progrès vers le bonheur est fondamentalement fini.
4. Parvenus au terme, ne prétendons pas prolonger le mouvement au-delà, comme si le contentement pouvait encore s'accroître. Non arrivés au terme, il faut essayer d'aller au-delà du point déjà atteint ; arrivés au terme, il faut, au contraire, savoir ne pas aller au-delà.

52 Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν.

53 Οὐδενὶ φθονητέον· ἀγαθοὶ γὰρ οὐκ ἄξιοι φθόνου, πονηροὶ δὲ ὅσῳ ἂν μᾶλλον εὐτυχῶσι, τοσούτῳ μᾶλλον αὑτοῖς λυμαίνονται.

54 Οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ' ὄντως φιλοσοφεῖν· οὐ γὰρ προσδεόμεθα τοῦ δοκεῖν ὑγιαίνειν, ἀλλὰ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ὑγιαίνειν.

55 Θεραπευτέον τὰς συμφορὰς τῇ τῶν ἀπολλυμένων χάριτι καὶ τῷ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγονός.

56 Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος <ἢ στρεβλουμένου> τοῦ φίλου.

57 Ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται.

58 Ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου.

53 2 εὐτυχῶσι Wotke : ἐντυχῶσι *Vat.*
55 ἀπολλυμένων Wotke : ἀπολελυμένων *Vat.*
56 στρεβλούμενος ἢ στρεβλουμένου τοῦ φίλου ex cod. pal. gr. Heid. 129 Von der Mühll : στρεβλούμενος τὸν φίλον *Vat.*
58 δεσμωτηρίου Usener : δεσμωτήρια *Vat.*

1. Comme des dieux. Toute fête grecque a un caractère religieux. Epicure veut garder la fête. Il lui faut donc des dieux. Comme il s'agit de la fête du monde et de la vie mortelle, il lui faut des dieux mondains : nous-mêmes, comme membres d'une communauté de joie. Car c'est nous-mêmes qui sommes, ensemble, les maîtres de la joie ; et qui nous célébrons mutuellement comme des dieux. Quant aux dieux classiques, ils sont *nos invités* (cf. Vogliano, dans Festugière, *l.c.*, pp. 33-34).

52 L'amitié mène sa ronde autour du monde habité, comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer bienheureux[1].

53 Il ne faut envier personne : les bons ne sont pas dignes d'envie[2], et les méchants, plus ils réussissent, plus ils se font de mal à eux-mêmes.

54 Il ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher pour de bon ; car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais de l'être vraiment.

55 Il faut guérir les malheurs par le souvenir reconnaissant de ce que l'on a perdu, et par le savoir qu'il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé.

56 Le sage ne souffre pas plus s'il est torturé que si son ami est mis à la torture[3].

57 Sa vie tout entière sera, par le manque de certitude, jetée dans la confusion et l'incapacité d'aller de l'avant[4].

58 Il faut se libérer de la prison des occupations quotidiennes[5] et des affaires publiques.

2. Car les biens qui sont les objets de l'envie ne sont précisément pas ceux que possèdent les bons.

3. Le sage souffre comme si sa douleur était celle d'un autre (mais cependant de l'ami). La sagesse donne, vis-à-vis de la douleur, une capacité de distanciation ; et c'est pourquoi le sage, dans la maladie, oppose souvent le rire aux excès de souffrance physique qu'il endure (Plut., *Non posse...*, 1088 bc = 600 Us.).

4. Peut-être s'agit-il d'un extrait de lettre.

5. Cf. *Lettre à Pythoclès*, 85.

59 Ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὥσπερ οἱ πολλοί φασιν ἀλλὰ δόξα ψευδὴς ὑπὲρ τοῦ γαστρὸς ἀορίστου πληρώματος.

60 Πᾶς ὥσπερ ἄρτι γεγονὼς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται.

61 Καλλίστη καὶ ἡ τῶν πλησίον ὄψις, τῆς πρώτης συγγενείας ὁμονοούσης, ἡ πολλὴν εἰς τοῦτο ποιουμένη σπουδήν.

62 Εἰ γὰρ κατὰ τὸ δέον ὀργαὶ γίγνονται τοῖς γεννήσασι πρὸς τὰ ἔκγονα, μάταιον δήπουθέν ἐστι τὸ ἀντιτείνειν καὶ μὴ παραιτεῖσθαι συγγνώμης τυχεῖν· εἰ δὲ μὴ κατὰ τὸ δέον ἀλλὰ ἀλογώτερον, γελοῖον πάνυ τὸ προσεκκαίειν τὴν ἀλογίαν θυμοκατοχοῦντα, καὶ μὴ ζητεῖν μεταθεῖναι κατ' ἄλλους τρόπους εὐγνωμονοῦντας.

63 Ἔστι καὶ ἐν λεπτότητι καθαριότης, ἧς ὁ ἀνεπιλόγιστος παραπλήσιόν τι πάσχει τῷ δι' ἀοριστίαν ἐκπίπτοντι.

64 Ἀκολουθεῖν δεῖ τὸν παρὰ τῶν ἄλλων ἔπαινον αὐτόματον, ἡμᾶς δὲ γενέσθαι περὶ τὴν ἡμῶν ἰατρείαν.

65 Μάταιόν ἐστι παρὰ θεῶν αἰτεῖσθαι ἃ τις ἑαυτῷ χορηγῆσαι ἱκανός ἐστι.

61 1 πλησίον Wotke : πλησίων *Vat.* 2 ἡ Bailey : ἡ εἰ *Vat.*
62 1 ἔκγονα Wotke : ἔγγονα *Vat.* 3 πάνυ τὸ προσεκκαίειν Weil : πᾶν τὸ πρὸς ἔκκλησιν *Vat.* 4 θυμοκατοχοῦντα Crönert : θυμῶ κατοχοῦντα *Vat.*
63 καθαριότης Von der Mühll : καθάριος *Vat.*

1. C'est-à-dire sans l'avoir vécue : il l'a toujours eue devant soi sans la rejoindre, faute de la méthode de sagesse, qui est méthode de vie et de bonheur.

2. De l'union. Etre, par une parenté « première », membre d'un même peuple (*ethnos*, D.L. X, 117 ; *Lettre à Hérodote* 75, 76 ; *Maxime* XXXII), est une condition de la communauté : mais la véritable commu-

59 Ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme le dit la foule, mais l'opinion fausse au sujet de la réplétion illimitée du ventre.

60 Tout homme sort de la vie comme s'il venait juste de naître[1].

61 Très belle aussi est la vue de ceux qui nous sont proches, quand les liens premiers de parenté concourent à l'union : car elle produit beaucoup de zèle en vue de cela[2].

62 Si c'est légitimement que les parents se mettent en colère contre les enfants, il est, certes, sans objet, de résister et de ne pas demander à obtenir le pardon ; si ce n'est pas légitimement mais d'une manière déraisonnable, il est tout à fait ridicule d'enflammer leur déraison en nourrissant sa propre colère, et de ne pas chercher, par d'autres dispositions, à les changer en parents bienveillants.

63 Il y a, même dans la restriction, une mesure : celui qui n'en tient pas compte se trouve à peu près dans la situation de celui qui s'égare par manque de limitation.

64 Il faut que la louange des autres suive spontanément, et nous, nous en tenir à la guérison de nous-mêmes.

65 Il est sot de demander aux dieux ce que l'on peut se procurer par soi-même[3].

nauté humaine est celle des hommes qui, en outre, peuvent *se voir*, et qui ainsi sont « proches » les uns des autres.

3. La prière de Cléanthe (Arnim, *St. Vet. Fr.* I, fr. 537) — qui avait déjà plus de quarante ans en 370 — peut dater du vivant d'Épicure, prière

66 Συμπαθῶμεν τοῖς φίλοις οὐ θρηνοῦντες ἀλλὰ φροντίζοντες.

67 Ἐλεύθερος βίος οὐ δύναται κτήσασθαι χρήματα πολλὰ διὰ τὸ τὸ πρᾶγμα <μὴ> ῥᾴδιον εἶναι χωρὶς θητείας ὄχλων ἢ δυναστῶν, ἀλλὰ συνεχεῖ δαψιλείᾳ πάντα κέκτηται· ἂν δέ που καὶ τύχῃ χρημάτων πολλῶν, καὶ ταῦτα ῥᾳδίως ἂν εἰς τὴν τοῦ πλησίον εὔνοιαν διαμετρήσαι.

68 Οὐδὲν ἱκανὸν ᾧ ὀλίγον τὸ ἱκανόν.

69 Τὸ τῆς ψυχῆς ἀχάριστον λίχνον ἐποίησε τὸ ζῷον εἰς ἄπειρον τῶν ἐν διαίτῃ ποικιλμάτων.

70 Μηδέν σοι ἐν βίῳ πραχθείη ὃ φόβον παρέξει σοι εἰ γνωσθήσεται τῷ πλησίον.

71 Πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερώτημα τοῦτο· τί μοι γενήσεται ἂν τελεσθῇ τὸ κατὰ ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον, καὶ τί ἐὰν μὴ τελεσθῇ ;

72 (= ΚΔ XIII)

73 Καὶ τὸ γενέσθαι τινὰς ἀλγηδόνας περὶ σῶμα λυσιτελεῖ πρὸς φυλακὴν

67 1 κτήσασθαι χρήματα Hartel : χρήσασθαι κτήματα *Vat.* 2 <μὴ> suppl. Usener θητείας Hartel : θηλείας *Vat.*

où il demande à Zeus la connaissance : « Mais toi, Zeus, auteur de tous les dons, souverain des sombres nuages et maître de la foudre éclatante de blancheur, arrache les humains à la malfaisante ignorance, dissipe-la loin de notre âme, ô Père... ».

1. On comprendra, on approuvera même (cf. Plut. *Non posse...*, 1101 ab = 120 Us.) le chagrin de ceux qui pleurent les morts ; on les aidera cependant non en gémissant, mais en méditant avec eux la leçon épicurienne sur la vie et la mort.

66 Soyons en sympathie avec nos amis[1] non en gémissant, mais en méditant.

67 Une vie libre ne peut pas acquérir de grandes richesses, parce que la chose n'est pas facile sans se faire le serviteur des assemblées populaires ou des monarques, mais elle possède tout dans une abondance incessante ; et s'il lui arrive de disposer de grandes richesses, facilement aussi elle les distribue, en vue de la bienveillance du voisin.

68 Rien n'est suffisant pour celui pour qui le suffisant est peu.

69 L'ingratitude de l'âme rend le vivant avide à l'infini des variétés dans le genre de vie[2].

70 Puisses-tu ne rien faire dans ta vie qui te causera de la crainte si cela est connu du voisin[3].

71 A tous les désirs, il faut appliquer cette question : que m'arrivera-t-il si est accompli ce qui est recherché conformément à mon désir, et quoi si ce n'est pas accompli ?

73 Même le fait que certaines douleurs se produisent dans le

2. L'âme de l'insensé est ingrate (*ingrata*, Sénèque, *Ep.* 15, 10 = 491 Us. ; Lucrèce, III, 1003) : elle manque de reconnaissance à l'égard des biens qu'elle reçoit, comme un vase incapable de garder ce que l'on y verse (cf. Lucr. VI, 17-23) ; les Heures ou Saisons de la vie sont comparables aux Danaïdes qui « remplissent » (cf. *S.V.* 59) sans cesse un vase sans fond (Lucr. III, 1008-1010). L'âme ainsi incomblée, incapable de reconnaître *en elle* la source du mal, accuse l'objet (les biens qu'elle reçoit) ; elle est donc avide à l'infini de variations dans les qualités de l'objet.

3. Le « proche » n'est pas ici l'ami, le membre de la famille épicurienne, car, en ce cas, Epicure n'eût pas parlé de « crainte » mais de « honte ».

τῶν ὁμοειδῶν.

74 Ἐν φιλολόγῳ συζητήσει πλεῖον ἤνυσεν ὁ ἡττηθεὶς καθ' ὃ προσέμαθεν.

75 Εἰς τὰ παρῳχηκότα ἀγαθὰ ἀχάριστος φωνὴ ἡ λέγουσα· τέλος ὅρα μακροῦ βίου.

76 Τοιοῦτος εἶ γηράσκων ὁποῖον ἐγὼ παραινῶ, καὶ διέγνωκας ὁποῖόν ἐστι τὸ ἑαυτῷ φιλοσοφῆσαι καὶ οἷον τὸ τῇ Ἑλλάδι· συγχαίρω σοι.

77 Τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία.

78 Ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται· ὧν τὸ μέν ἐστι θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.

76 διέγνωκας Usener : δὴ ἔγνωκας *Vat.* οἷον τὸ Hartel : οἷον τῶ *Vat.*
78 θνητὸν Hartel : νοητὸν *Vat.*

1. C'était, pour les Grecs, un dicton ancien et classique qu'il faut « voir la fin ». On l'attribuait généralement à Solon. L'expression « longue vie » ne signifie pas que l'on considère une vie particulièrement longue. Pour toute vie d'une durée normale — soixante-dix ans, d'après Solon (Hérodote, I, 32) —, on peut parler de la « longue durée » de la vie (ἐν τῷ μακρῷ χρονῷ, *ibid*), car il peut toujours se passer beaucoup de choses, étant donné que, de toutes les journées, « l'une n'amène rien du tout de pareil à ce qu'amène l'autre (trad. Legrand). Nul homme ne peut être dit « heureux » avant sa mort, car sait-on ce que lui réserve la fortune ? « Il faut considérer en toutes choses la fin (τὴν τελευτὴν), et comment elles tourneront ». Aristote (*Eth. Nic.* I, 11) discute le mot de Solon ; mais, comme le remarquent Gauthier et Jolif (*Commentaire* à 1100 a 11), il ne dit pas τελευτή (litt. « le terme ») mais τέλος, et joue sur le mot, car sans doute, pour être heureux, il faut que la vie soit « finie », « achevée », mais en ce sens qu'elle atteint sa perfection dans l'exercice de la vertu achevée (τελεία), c'est-à-dire dans une activité de l'âme conforme à l'excellence propre de l'homme (la contemplation de ce qui *demeure* est le fondement de la stabilité et de la sérénité de l'homme heureux). Epicure entend ici τέλος comme simplement le « terme », le « bout » de la vie. L'homme sage

corps est utile pour nous mettre en garde contre celles du même genre.

74 Dans la recherche en commun par la discussion, celui qui est vaincu gagne plus, dans la mesure où il a accru son savoir.

75 Ingrate envers les biens passés, la maxime disant : « Regarde la fin d'une longue vie »[1].

76 Tu es en vieillissant tel que moi je conseille d'être, et tu as su bien distinguer ce qu'est philosopher pour soi et ce qu'est philosopher pour la Grèce : je m'en réjouis avec toi.

77 Le fruit le plus grand de la suffisance à soi-même : la liberté.

78 L'homme bien né s'adonne surtout à la sagesse et à l'amitié : desquelles l'une est un bien mortel[2], l'autre un bien immortel.

peut être dit « heureux » avant sa mort, car le fondement de son bonheur est dans le passé par le souvenir qu'il en garde, et, quoi que l'avenir lui réserve, cela ne peut lui être ôté (cf. *Sentence* 55). Rappelons que Montaigne (I, XIX) a interprété le mot de Solon comme suit. Le bonheur a son principe non dans les choses extérieures, mais en nous, dans la sagesse. Or, jusqu'à la mort, la « sagesse » peut n'être qu'un *masque*. Alors seulement, au « maistre jour », le vrai visage du « sage » apparaît, et les traits par lesquels on reconnaissait un « sage », s'ils sont confirmés par son attitude devant la mort, deviennent concluants. La mort est l'épreuve décisive (l'« essai » par excellence) qui authentifie la sagesse, et donc, rétrospectivement, le bonheur de la vie.

2. L'amitié (de même Diano, *Ethica*, 148 ; Schmid, *Epikur*, 723, Arrighetti. Pour Bignone, *Epicuro*, *ad loc.*, Bailey, Festugière, p. 57, le « bien immortel » serait l'amitié. J. Bollack refuse de corriger νοητὸν, *Actes Budé*, pp. 233-236). Un mort n'*est* pas mais *a été* notre ami. La sagesse, au contraire, par la vérité qu'elle enveloppe, se fonde sur ce qui ne saurait périr (les paroles d'Epicure sont, dit Lucrèce, « les plus dignes qui furent jamais de la vie éternelle », *perpetua semper dignissima vita*, III, 13 ; et pourquoi le poète dirait-il que celui « qui le premier trouva cette règle

79 Ὁ ἀτάραχος ἑαυτῷ καὶ ἑτέρῳ ἀόχλητος.

80 Νέῳ πρώτη σωτηρίας μοῖρα τῆς ἡλικίας τήρησις καὶ φυλακὴ τῶν πάντα μολυνόντων κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὰς οἰστρώδεις.

81 Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογεννᾷ χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὔθ' ἡ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις οὔτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας.

80 νέῳ Horna : P (vel Γ) ...ω *Vat.*
81 ἀδιορίστους Usener : ἀζυρισίτους *Vat.* (Wotke).

de vie aujourd'hui appelée sagesse », *sapientia*, V, 9-10, ne peut être un simple mortel mais un « dieu », sinon parce qu'une telle sagesse est immortelle ?). Toutefois, c'est dans l'amitié périssable que l'on jouit ensemble de la vérité impérissable. — C'est l'homme « bien né » qui recherche sagesse et amitié : on sait en effet qu'« il n'est pas possible de devenir sage à partir de toute constitution corporelle, ni non plus dans tout peuple » (D.L. X, 117).

79 Celui qui est sans trouble n'est à charge ni à lui-même[1], ni aux autres.

80 < Pour le jeune homme >, la principale part du salut est la sauvegarde de la jeunesse, et la vigilance contre ce qui salit tout en suivant les désirs furieux.

81 Ne délivrent du désordre de l'âme ni non plus n'engendrent une joie digne qu'on en parle : ni la richesse la plus grande qui soit, ni l'honneur et la considération dont on jouit auprès du grand nombre, ni rien d'autre qui dépende de causes sans limites définies.

1. Cf. Lucrèce, III, 1053 sq.